Friedrich Heinrich Jacobis „Allwill“

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt

von

Hans Schwartz

aus Schwerin i. Meckl.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Halle a. S.

Druck von Ehrhardt Karras

1911

Referent: Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ph. Strauch.

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Mai 1911.

Vorliegende Arbeit erscheint auch im Verlage von Max Niemeyer in Halle a. S. als Band VIII der

„Bausteine zur Geschichte der neueren deutschen Literatur“,

herausgegeben von Franz Saran, Professor an der Universität Halle.

Meinen Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544726_0004

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1
Ausgaben und Literatur 2

Erster Teil. Die erste Fassung.

Erstes Kapitel. Entstehung 6
Zweites Kapitel. Die einzelnen Charaktere.
a) Allwill 12
b) Luzie 19
c) Sylli 22
d) Clerdon 26
e) Amalia 28
f) Die Cousinen Syllis 30
Drittes Kapitel. Jacobi, Goethe und Allwill 31
Viertes Kapitel. Jacobi und die übrigen Figuren des Romans . . . 49

Zweiter Teil. Die zweite Fassung.

Fünftes Kapitel. Entstehung 55
Sechstes Kapitel. Die einzelnen Charaktere.
a) Allwill 59
b) Sylli 62
c) Clerdon 67
d) Amalia 68
e) Clärchen 70
Siebentes Kapitel. Die philosophischen Ausführungen in der zweiten Fassung 71
Achtes Kapitel. Die Zugabe 75

Einleitung.

Zu den Literaturwerken des 18. Jahrhunderts, von denen man viel spricht und wenig weiß, gehören die beiden Jacobischen Romane Allwill und Woldemar. Und doch legt der Beifall, den sie bei den Zeitgenossen gefunden haben, die Pflicht auf, sich eingehender mit ihnen zu beschäftigen, denn er ist ein Beweis dafür, daß die Stimmung und der Geist der Zeit in hohem Maße darin zum Ausdruck kommen. Daß die Werke an sich keine Höhepunkte der Literatur bedeuten, tut nichts zur Sache. Im Gegenteil sind in mittelmäßigen Werken die Ideen der Zeit manchmal viel klarer und deutlicher zu erkennen als in den großen. Denn jene sind ganz aus der Zeit herausgewachsen und so mit ihr verwachsen, daß sie mit ihr leben und sterben, während die großen Werke gerade durch das, was an Außer- und Überzeitlichem in ihnen enthalten ist, auf uns wirken und weiter leben.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich nur mit dem „Allwill". Der ursprüngliche Plan, noch den „Woldemar" zu behandeln, ist damit nicht aufgegeben. Denn eine sorgfältige Bearbeitung ist auch durch die tiefgehenden, den Kern des Romans aber trotzdem nicht erfassenden Ausführungen Brüggemanns („Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment", Leipzig 1909, S. 57 ff.) nicht überflüssig geworden. Hätte Brüggemann den Gedanken des „Woldemar" richtig erkannt, würde er den Schluß nicht schwächlich, sondern tiefsinnig gefunden haben.

Ausgaben und Literatur.

Jacobi hat den „Allwill" fünfmal herausgegeben. Diese Veröffentlichungen zerfallen deutlich in zwei Gruppen. Die erste umfaßt die Ausgaben im vierten Heft der Iris 1775, im Jahrgang 1776 des Teutschen Merkur und in den „Vermischten Schriften" 1781. Sie bilden die erste Fassung unter dem Titel „Eduard Allwills Papiere". Die zweite Fassung liegt vor in der Ausgabe 1792 und im ersten Band der Werke 1812; sie führt den Titel „Eduard Allwills" (1792) oder nur „Allwills Briefsammlung" (1812). Beide Fassungen sind so von einander verschieden, daß sie gesondert behandelt werden müssen.

Die für den „Allwill" in Frage kommende Literatur ist gering. Nur einmal ist er zum Gegenstand einer Monographie gemacht worden, von A. Holtzmann, „Über Eduard Allwills Briefsammlung", Jenaer Habilitationsschrift vom Jahre 1878. Der Mangel dieses Buches liegt darin, daß der Verfasser die Persönlichkeit des Dichters, welchen er behandelt, nicht genügend kennt. Dessen ganze Eigenart ist ihm verschlossen geblieben. Darum bleibt die Arbeit bei dem Äußerlichen stehen und führt in den Geist des Dichters und seines Werkes nicht ein. Ein weiterer, schwerwiegender Mangel ist der, daß Holtzmann die Fassungen des Romans nicht voneinander trennt, sondern älteres und jüngeres gleichmäßig verwertet. Die äußerliche Bezeichnung der Abweichungen der einzelnen Ausgaben durch Angabe des Anfangs und Schlusses der fehlenden oder veränderten Stellen (S. 25 ff.) hat wenig Wert. Der Schwerpunkt dieser Abhandlung liegt ferner weniger in dem Roman selbst, als in der Darstellung des Verhältnisses von Goethe und Jacobi bis zum Jahre 1779. Hierin und der Heranziehung von Parallelstellen aus anderen Dichtungen der Zeit liegt das Verdienst der Arbeit.

Holtzmann stützt sich bei seinen Ausführungen auf den Aufsatz von H. Düntzer „Goethe und Jacobi" in den „Freundschaftsbildern

aus Goethes Leben" 1853, S. 125 ff. Diese Arbeit ist das ausführlichste und sorgfältigste, was wir über das Verhältnis Jacobis zu Goethe besitzen. Düntzer behandelt auch die innere Entstehungsgeschichte des „Allwill". Doch verlegt er sich dadurch selbst den Weg zu einem richtigen Verständnis der Vorgänge, daß er für die Zeit der Entstehung des Romans bei Jacobi Überzeugungen annimmt, die sich erst viel später in ihm gebildet haben.

Weniger oder mehr ausführlich wird der „Allwill" weiter in den drei größeren systematischen Darstellungen behandelt, welche wir über die Philosophie Jacobis besitzen, von Zirngiebl, Lévi-Brühl und F. A. Schmid. Allen dreien ist gemeinsam, daß sie die Anschauungen Jacobis zu sehr als fertiges System betrachten und zu wenig auf deren allmähliche Entwicklung sehen. Dadurch wird es ihnen nicht möglich, den Inhalt und die Bedeutung des Allwillromans richtig zu erkennen. Am besten handelt Eberhard Zirngiebl in seinem Buche „F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken", Wien 1867, über den „Allwill" (s. S. 18 ff.). Er weist den Romanen „Allwill" und „Woldemar" eine große Bedeutung für die Erkenntnis Jacobischer Philosophie zu, in Übereinstimmung mit Jacobi selbst, der den „Allwill" den Schlüssel zu seinen Werken genannt hat. Zirngiebl erkennt richtig, daß die Idee des Romans über der Figur Allwills steht, und er charakterisiert gut das Problem, was in den Romanen aufgeworfen ist. Im „Woldemar" sieht er eine Fortführung des „Allwill", allerdings nur eine künstlerische, nicht eine philosophische, was er in Wirklichkeit ist.

Demgegenüber bedeuten die sehr allgemein gehaltenen Ausführungen Lévi-Brühls („La philosophie de Jacobi", Paris 1894) keinerlei Fortschritt.

Verfehlt aber ist das, was F. A. Schmid in seinem Buche „Friedrich Heinrich Jacobi", Heidelberg 1908 über den „Allwill" sagt. Der Verfasser hat die beiden Romane zu nebensächlich behandelt. Was zunächst die chronologische Anordnung von „Allwill" und „Woldemar" betrifft, so hält sich Schmid an die Jahre des Erscheinens als Buch. Nun fügt es sich, daß der „Woldemar" als Buch schon 1779, der „Allwill" erst 1781 herausgekommen ist. Deshalb glaubt Schmid, daß der „Woldemar" das frühere Werk sei (s. S. 237 ff.). In Wirklichkeit ist aber „Allwill" früher und bereits 1775 und 1776 in Zeitschriften veröffentlicht. Der „Woldemar" erschien zuerst 1777. Daß der Verfasser an dieser Ansicht über die

Entstehung der Romane festhalten konnte, ist um so verwunderlicher, als sich aus zahlreichen Stellen der Schriften Jacobis selbst und besonders aus seinen Briefen die richtige Reihenfolge klar ergibt. Außerdem beweisen Sprache und Inhalt des „Allwill" so deutlich die frühere Entstehung, als das überhaupt nur möglich ist; der „Woldemar" ist eine Fortführung des „Allwill". Aus der falschen Anordnung erwachsen naturgemäß bei Schmid eine Reihe von Irrtümern, die besonders zu widerlegen nicht nötig ist. Ein weiterer Fehler Schmids ist der, daß er die von ihm zitierten Ausgaben des Romans nicht näher geprüft hat. Er hat sich lediglich an die Ausgaben in den Werken 1812 ff. gehalten, wiewohl z. B. in der dort (B. V, S. XIII f.) abgedruckten Widmung des „Woldemar" an Goethe in der unzweideutigsten Weise von der grundlegenden Veränderung, welche dieser Roman zwischen 1779 und 1794 erfahren hat, gesprochen wird. Diese tiefgehende Veränderung ist übrigens auch Brüggemann (s. a. a. O., S. 57) entgangen. Dadurch erhalten die Romane bei Schmid ein ganz anderes Aussehen. In der Wiedergabe der Gedanken von „Allwills Papieren" hält er sich z. B. in der Hauptsache an die 1792 beigefügte Zugabe, welche 1791 entstanden ist und mit dem Roman selbst nichts zu tun hat. Andere Irrtümer, wie der, daß Allwill und der Autor vom Titelblatt an vertauschbare Größen seien (S. 246), widerlegen sich im folgenden von selbst.

Einen Fortschritt, sowohl für die Erkenntnis der Philosophie Jacobis überhaupt, wie der seiner Romane, bedeutet die Dissertation von Arthur Frank „Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben", Halle 1910. Frank ist der erste, welcher die Philosophie Jacobis in ihrer Entwicklung betrachtet. Dadurch gelangt er zu einer tieferen Erfassung der einzelnen Perioden und kann infolgedessen auch den beiden vor Jacobis Reifezeit liegenden Romanen mehr gerecht werden. Wenn er trotzdem zu einer Lösung der Probleme, welche der Allwillroman uns aufgibt, nicht kommt, so ist das bei dem Thema seiner Arbeit nur natürlich. Frank erkennt auch richtig, daß sich in den achtziger Jahren eine grundlegende Veränderung in den Anschauungen Jacobis vollzieht. Daß die Darstellung, welche er davon gibt, nicht ganz erschöpfend ist, mag ebenfalls in dem Thema, das ja Jacobi nur als Glaubensphilosophen behandeln soll, begründet sein. Bedeutsam ist die Arbeit Franks noch durch das ihr beigegebene vollständige Verzeichnis der über Jacobi hauptsächlich als Philosophen erschienenen Literatur. Diesem wäre jetzt noch hinzufügen:

1. K. Isenberg: Der Einfluß der Philosophie Chr. Bonnets auf F. H. Jacobi. 1907 im Selbstverlag.

2. die für unsere Zwecke nicht in Betracht kommende Schrift von F. Warnecke: „Goethe, Spinoza und Jacobi". Weimar 1908.

3. Manthey Zorn: F. H. Jacobis home at Pempelfort. Modern Philology 5, N. 1.

4. Fr. Kozlowsky: Zum Verhältnis zwischen F. H. Jacobi, Nicolai und Wieland. Euphorion 14, 38—47,

5. das bereits (S. 1) zitierte Buch von Brüggemann.

Außerdem ist der „Allwill" noch an manchen andern Orten zitiert und kurz charakterisiert worden, worauf wir nicht einzugehen brauchen. Auch was W. Scherer in seinen Aufsätzen „Goethe und Adelaide" und „Stella" über die Romane ausführt, trifft zwar zu, erklärt sie aber nicht. Das falsche und ungerechte der Darstellung bei Gervinus (4, 628 ff.) hat schon Holtzmann (a. a. O., S. 59) gebührend zurückgewiesen. Der Gesamtpersönlichkeit Jacobis wird Gervinus in keiner Weise gerecht. Nach seiner Darstellung wäre Jacobi ein Mensch ohne Eigenheit und Selbständigkeit, der willenlos zwischen den Parteien hin und her schwankt. Von diesem überlegenen Standpunkt aus beurteilt Gervinus auch die Romane. Das Problem, was in ihnen liegt, hat er nicht erkannt.

Erster Teil.

Die erste Fassung.

Erstes Kapitel.

Entstehung.

Die Anregung zu selbständiger schriftstellerischer Tätigkeit hat Friedrich Heinrich Jacobi von Goethe bei dessen Besuch in Düsseldorf im Sommer 1774 empfangen. Am 21. Juli fand die erste Begegnung der beiden statt; und die nun folgenden in Elberfeld, Düsseldorf und Köln gemeinsam verlebten Wochen mögen wohl den Höhepunkt in Jacobis Leben bedeutet haben. Bisher hatte sich Jacobi mit Übersetzungen, zumeist aus dem Französischen oder in das Französische, so vor allem der Werke seines Bruders Georg begnügt. An Ermunterungen und Aufforderungen zu eigenem dichterischen Schaffen hatte es ihm nicht gefehlt. Sein Züricher Lehrer Le Sage glaubte ihn fähig, als Moralphilosoph und Dichter Shaftesbury und Rousseau zu ersetzen (Auserl. Br. I, 8)[1]. Besonders Wieland hatte ihn dann zu eigener Arbeit zu überreden versucht und ihm die schönsten Erfolge vorausgesagt (vgl. Auserl. Br. I, 26 und 47). Jacobi ließ aber in richtigem Gefühl diese Ratschläge unberücksichtigt, denn was er der Welt hätte sagen können, war ungeeignet für die Formen, die allein in jener Zeit dafür in Betracht kamen. Erst der gewaltige, sein ganzes Wesen aufrüttelnde Einfluß von Goethes Persönlichkeit vermochte ihn dazu, sein Bedenken aufzugeben.

[1]) Auserl. Br. = F. H. Jacobis Auserlesener Briefwechsel. Herausg. F. Roth, Leipzig 1825 und 27.

Goeth.-Jac. = Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Herausg. Max Jacobi, Leipzig 1846.

Nachl. = „Aus F. H. Jacobis Nachlaß". Herausg. Rud. Zöpprit, Leipzig 1869.

So vieles entdeckte er, was ihn gemeinsam mit Goethe bewegte. Er hörte, wie für Goethe die Dichtung das Mittel sei, sich von allem, was ihn quälte, zu befreien, und er glaubte der Versicherung Goethes, daß auch an ihm die Dichtkunst ihre erlösende Wirkung beweisen würde. Was Goethe ihm von seinem eben vollendeten Werke — dem Werther — erzählte und vielleicht auch vorlas, wies ihm die Richtung: ein Roman mußte es sein, und zwar ein Roman in Briefen. Daß bei diesem Entschluß auch die Briefromane Rousseaus und Richardsons mitgewirkt haben, braucht nicht besonders gesagt zu werden.

Im August noch entwarf Jacobi den **Plan des „Allwill"** und begann mit der Ausarbeitung, ermuntert von der freudigen Zustimmung Goethes (Goeth.-Jac. 37 f., W. A. IV, 2, 194). So wie dieser in dem Briefe vom 31. August zu ihm spricht, mag er sich auch in der Zeit ihres Zusammenseins geäußert haben: „Mir ist ganz wohl euch zu sehen in freyer Gotteswelt, theils des gegenwärtigen Genußes willen, der verjüngt Leib und Seele, teils auch in Hofnung gutes Vorbedeutens daß du dich muthig entreissen wirst der papirnen Vestung Spekulations und literarischer Herrschafft. Denn das raubt dem Menschen alle Freude an sich selbst. Denn er wird herumgeführt von dem und jenem, hie in ein Gärtgen da in eine Baumschule, in einen Irrgarten und Irrgärtgen, und preiset ihm jeder an seiner Hände Werck, und endlich siehet er in seine Hände die ihm auch Gott gefüllt hat mit Krafft und allerley Kunst, und es verdreußt ihn des Gaffens und Schmarozens an andrer Schöpfungsfreude, und kehret zurück zu seinem Erbteil, säet, pflanzt und begießt, und geniest sein und der seinigen in herzlich würckender Beschränckung." Die Lektüre des Werther, den er im Oktober auf dem Umwege über Sophie La Roche empfing, wird für Jacobi eine weitere Anregung gewesen sein.

Die ersten fünf Stücke des Allwill erschienen im vierten Bande des Jahrgangs 1775 der **„Iris"**. Wann die einzelnen Teile des Romans entstanden sind, läßt sich nicht ermitteln. Doch wäre es falsch, wollte man annehmen, daß Jacobi bis zum August des nächsten Jahres nur an den in der Iris abgedruckten Briefen gearbeitet hätte. Sicher gehört der Brief Allwills an Luzie (Teutscher Merkur 1776 IV, 233 ff.) zu dem Frühesten, was überhaupt geschrieben ist. Er ist, wie sich noch ergeben wird, nur zu verstehen unter dem frischen Eindruck Goethes und kann nur in einer Stimmung

geschrieben sein, wo Jacobi Gedankengänge, wie sie Lucie in der Antwort entwickelt, noch fern lagen. Als ein wenn auch nicht zwingendes Argument dafür kann die wörtliche Übereinstimmung mit Briefstellen aus dieser Zeit gelten. So gleicht eine Stelle aus dem Briefe an Goethe vom 6. November 1774 (Goeth.-Jac. 44) wörtlich dem, was Allwill im Merkur IV, S. 238 schreibt. Dieselbe Stelle findet sich in dem Briefe an Wieland vom 13. November 1774 (Auserl. Br. I, 194). Daß der Brief am spätesten veröffentlicht wurde, spricht nicht gegen so frühe Abfassung, da die Reihenfolge durch den Plan des Romans gegeben war. Nach der ursprünglichen Absicht sollte der Brief an noch späterer Stelle stehen (s. Schreiben an Wieland, T. M. 1777 I, 154). Ob er von Anfang an die vorliegende Form gehabt hat, ist freilich eine andere Frage und kann nicht entschieden werden. Das erste, was überhaupt an dem Roman geschrieben wurde, sind nach Jacobis eigenem Zeugnis die Syllibriefe (s. Auserl. Br. II, 238). Auch der Naturbrief Clerdons, der vierte der Iris, dürfte mit am frühesten entstanden sein. Ganze Partien daraus gleichen wörtlich Stellen aus den Briefen an Goethe vom 26. August und 21. Oktober 1774 (Jac.-Goeth. 32 und 43) und gleichlautenden aus dem zitierten Briefe an Wieland vom 13. November 1774 (Auserl. Br. I, 193 f.).

Das Manuskript der Irisbriefe hatte Goethe bereits Ende August 1775 in der Hand; er wünschte nicht, daß es gedruckt würde (Goethe an Joh. Fahlmer. W. A. IV, 2, 284), wohl weil er darin mehr Züge von sich erkannte, als ihm lieb sein konnte. Jacobi scheint darauf, wenn ihm der Wunsch überhaupt zu Ohren gekommen ist, keine Rücksicht genommen zu haben. Außerordentlich warm äußert sich Wieland über die Briefe unmittelbar nach ihrer Lektüre in der Iris, am 2. November 1775 (Auserl. Br. I, 225 ff.). Auch Goethe äußert sich Wieland gegenüber anerkennend (Auserl. Br. 229).

In seiner Antwort an Wieland vom 23. November (Auserl. Br. 230 f.) stellt Jacobi die Fortsetzung als gesichert hin, doch soll sie nicht mehr in der Iris erscheinen, weil sie „kein schicklicher Beytrag mehr zu einem Journal fürs Frauenzimmer" sein würde (T. M. 1776, II, 14). Am 18. März 1776 sendet Jacobi die für das Aprilheft des **Merkur** bestimmte Fortsetzung mit dem Vorbericht an Sophie La Roche (Auserl. Br. I, 236 f.). Sie umfaßt die Briefe: Amalia an Sylli vom 11. März und Lenore an Sylli vom 13. März mit dem Nachschreiben Clärchens. Der Brief Clärchens vom 18. März scheint erst später fertig geworden und auf besonderen Wunsch

Jacobis zu den übrigen noch hinzugefügt worden zu sein (s. Auserl. Br. I, 238). Dieser Fortsetzung ging ein wörtlicher Abdruck der fünf bereits in der Iris veröffentlichten Stücke voran.

Wichtig ist der Vorbericht, denn aus ihm geht hervor, daß Jacobi schon jetzt den Gedanken aufgegeben hat, die Briefe zu einem Roman auszubauen (T. M. II, 15). Nur die Menschen, nicht ihr Schicksal sollen der Gegenstand des Interesses sein. In der Julinummer erscheint der Brief Allwills an Clemenz von Wallberg (IX. der Werke). In ihm hat Wieland „einige garstige Zeilen über den Dienst großer Herrn" weggestrichen (Auserl. Br. I, 243), weil sie weder zu Wielands noch zu Jacobis Verhältnissen paßten. Jacobi genehmigte diese Änderung, wenn er auch für seine Person keinen Grund dafür sieht (Auserl. Br. I, 244) und hat diese Stelle später nicht wieder aufgenommen. Der Teil, welcher von Amalia und der ehelichen Liebe handelt, findet Wielands wärmstes Lob; er berichtet mit freudiger Zustimmung, daß Goethe ihn „Wort Gottes" genannt habe.

Die weitere Fortsetzung erscheint erst im Dezember, umfassend die Briefe Syllis an Lenore und Clärchen (XII der Werke), Allwill an Luzie und die Antwort Luzies. Mit diesen Briefen bricht die Produktion an dem Roman ab. Selbst Wielands Aufforderung und die Versicherung, daß die Herzogin-Mutter mit der größten Spannung auf die Fortsetzung warte (Nachl. S. 17), waren fruchtlos.

Über den Grund für dies plötzliche Verstummen äußert sich Jacobi in dem für die Leser berechneten Schreiben an Wieland im Merkur 1777 I, 154. Die Ausführungen sind offenbar absichtlich so dunkel gehalten, daß man bestimmtes nicht daraus entnehmen kann. Die Entwendung der Briefe, von der er spricht, ist wohl Fiktion. Wahrer klingt, was er von noch vorhandenen Briefen sagt und von dem äußeren Anlaß, die Arbeit daran auszusetzen: „nie hätte ich die letzten Briefe hergegeben, wenn ich mir nur von weitem hätte vorstellen können, daß ich mit der Folge würde säumen müssen. Ehe ich jene hergab, schloß ich ein ziemliches Bündel Briefe, die vor ihnen zu stehen gehörten, aus Ärger über voreiliges Gewäsche, das mir den Rhein herunter war in die Ohren gezischelt worden, wieder in mein Pult; nun hat mich das Schicksal noch viel schlimmerem ausgesetzt. Man kanns nicht verhindern, die Mephistopheleste und die Dummköpfe müssen ihr Gutes hienieden empfangen, sie müssen wohl

einmal ihre Freude haben." Mephistopheles ist Merck, und das „voreilige Gewäsche" wohl die Nachricht von einer Verspottung des Allwill durch ihn, wofür uns der Brief Wielands an Merck vom 31. Mai 1776 (Briefe an und von Joh. Heinr. Merck, herausg. von Karl Wagner 1838, S. 71) einen Anhalt gibt. Es ist dasselbe Spottgedicht, was Goethe am 29. Februar 1829 Eckermann vorgelesen hat (s. Düntzer „Freundesbilder aus Goethes Leben" S. 160). Was aber das Schlimmere sein soll, das ihn getroffen hat, ist rätselhaft. Sicher hat Holtzmann Unrecht, wenn er Merck die Schuld zuschieben will, daß „Allwill" ein Torso geblieben ist. Denn erstens hatte Jacobi schon, ehe er die Briefe dem Merkur übergab, den Gedanken, einen Roman zu schaffen, aufgegeben, und zweitens soll das Gewäsche ja bloß daran schuld sein, daß Jacobi Briefe in sein Pult geschlossen hat, welche vor die zuletzt veröffentlichten gehörten und die die Handlung wohl kaum viel gefördert hätten. Der Grund, weshalb die Arbeit liegen blieb, lag tiefer. Ein Abschluß des Romans war, wie sich später ergeben wird, in dieser Zeit für Jacobi aus inneren Gründen ein Ding der Unmöglichkeit.

Daß Jacobi damals wirklich noch Materialien besaß, geht auch aus der Vorrede zu der Ausgabe von 1781 hervor. Man kann nun die Frage aufwerfen, welche von den in der Ausgabe 1792 hinzugefügten Briefen sich vielleicht unter diesen ins Pult geschlossenen befunden haben. In einem anderen Zusammenhange kommt Holtzmann zu dem Schluß, daß Brief XI der Werke am 4. Dezember 1774 verfaßt sei, weil Goethe an diesem Tage das darin für Allwill (s. W. I, 92) festgelegte Alter hatte. Wie wenig zwingend das ist, leuchtet ein. Außerdem widerspricht es dem ausdrücklichen Zeugnis Jacobis; denn in dem Briefe an Charles Truemann vom 11. Oktober 1796 (Auserl. Br. II, 240) sagt er, daß er diesen Brief als ersten von den neuverfaßten 1792 geschrieben habe, aus ihm habe er den Mut gewonnen, in der Arbeit fortzufahren. Auch aus inneren Gründen ist es unmöglich, daß dieser Brief, besonders der von Holtzmann verwertete Teil, schon 1774 entstanden ist, wie sich im Laufe der Ausführungen ergeben wird. Belege dafür, daß Jacobi Aufzeichnungen aus dieser Zeit für seine Ausgabe 1792 benutzt hat, lassen sich nirgends finden. Die Möglichkeit besteht. Aber dann ist das Alte so umgearbeitet und mit Neuem so durchsetzt, daß eine Herausschälung — mit Ausnahme einer kurzen Stelle — unmöglich ist. Dies muß schon hier festgestellt werden, weil sonst die später veröffentlichten

Briefe zur Feststellung des Gehaltes des Romans in seiner ursprünglichen Form hätten verwandt werden müssen.

Die Veranlassung, den Allwill überhaupt noch einmal wieder in die Hand zu nehmen, war Lessings warme Anerkennung und die noch kurz vor seinem Tode geäußerte Bitte, den „Allwill" und „Woldemar" nicht länger liegen zu lassen. „Wenn ich je wieder an diese Arbeit gehen sollte," schreibt Jacobi am 15. März 1781 (Auserl. Br. I, 317) an Elise Reimarus, „so geschieht es dem Andenken dieser Worte und meiner Freundin Gallizin zu Liebe". Vgl. auch den Brief an Sophie La Roche vom 17. August 1781 (Nachl. S. 47).

Bald nach dem Briefe an Elise Reimarus wird sich Jacobi an die Bearbeitung des Allwill für den ersten und einzigen Band seiner **„Vermischten Schriften"** gemacht haben, der 1781 zur Herbstmesse in Breslau erschien. Im August befindet er sich im Druck, am 16. Oktober wird er an Lavater geschickt. Jacobi schreibt dazu (Auserl. Br. I, 334), daß er — außer dem Streichen zweier Briefe — wenig geändert habe „aus einer Art Religiosität. In diesen Blättern ist etwas, dem ich mehr als mir selbst glaube." In der Tat gleicht diese Ausgabe, abgesehen von wenigen Abweichungen, die dann auch in den späteren Ausgaben von 1792 und 1812 Aufnahme gefunden haben, der Merkurfassung.

Auffällig ist das Streichen der beiden Briefe, von denen der eine 1792 wieder aufgenommen, der andere endgültig entfernt wurde. Jener, ein Brief Amalias an Sylli, enthält die Darstellung des ungetrübtesten Gatten- und Mutterglücks. In heiterer Fröhlichkeit und Zufriedenheit plaudert Amalia von ihrem Gemahl und den Kindern. Der andere sollte zur genaueren Charakteristik Clerdons dienen und enthält die rührselige Schilderung seiner uneigennützigen Wohltätigkeit und ihres Lohnes. Möglicherweise ist das Streichen dieses letzten dadurch mit veranlaßt worden, daß man im Kreise der engeren Bekannten in der Figur Clerdons vielfach Jacobis eigene Person zu entdecken glaubte. Dem Verdacht der Selbstvergötterung mochte sich Jacobi nicht aussetzen. Indessen kann das wohl kaum der einzige und treibende Grund gewesen sein, wie Holtzmann im Anschluß an Roth (Auserl. Br. I, 238 Anm.) behauptet. Denn erstens scheint nach den erhaltenen Briefstellen niemand von denen, welche um die Autorschaft Jacobis wußten, an dieser Ähnlichkeit Anstoß genommen zu haben, und zweitens könnte man gerade umgekehrt sagen: je

idealer die Figur Clerdons war, um so ferner mußte die Vermutung liegen, daß sich Jacobi darin habe selbst darstellen wollen. Weiter würde sich das Weglassen des vorhergehenden Briefes daraus nicht hinreichend erklären; denn ein Beschneiden oder Herunterschrauben der auf Clerdon bezüglichen Partien — wie es in den späteren Ausgaben geschehen ist — würde genügt haben.

Der Grund für das Streichen der beiden Briefe liegt wohl tiefer. Wenn man die Briefe im Merkur liest, so treten einem darin drei Hauptpersonen ohne alle innere Verknüpfung entgegen: Sylli, Clerdon und Allwill. Dies ruft den Eindruck der Uneinheitlichkeit hervor und verhindert jede geschlossene Wirkung. Daß Sylli und Allwill mit Grund neben einander standen, wird sich später ergeben. Clerdon aber gehörte nicht hinein. Er war während der Arbeit die Lieblingsfigur Jacobis geworden, und dieser hatte sich von dem Vergnügen an dem Ausmalen dieser Idealgestalt fortreißen lassen. Das empfand er — auch nachdem er den Gedanken an einen Abschluß des Romans aufgegeben hatte — jetzt als störend. Clerdon und sein Familienleben mußten zurücktreten, wenn das Interesse nicht von den beiden wirklichen Hauptfiguren abgeleitet werden sollte. Darum sind beide Briefe gestrichen worden. Daß Jacobi den Brief Amalias später wieder aufnahm, mag — abgesehen von der Freude am Gegenstand — deshalb geschehen sein, weil die Stimmung darin ein wirksamer Gegensatz zu den Syllibriefen war. Außerdem war Amalia zu einer Trägerin der Handlung avanciert. Für die Charakteristik sind beide Briefe wichtig, und so halten wir uns bei der folgenden Darstellung der Personen und der in ihnen niedergelegten Anschauungen Jacobis durchaus an die Fassung im Merkur.

Zweites Kapitel.

Die einzelnen Charaktere.

a) Allwill.

Eduard Allwill stammt aus C., dem Wohnsitze Clerdons, und ist wie dieser an der Regierung tätig (T. M. = Teutscher Merkur 1776, II, 47). Sein noch lebender Vater ist Major (für das folgende s. T. M. II, 35 ff.). Er wird uns geschildert als ein guter aber energischer Mann, der unbedingten Gehorsam von seinen Kindern

verlangt und Verfehlungen mit harten Strafen, mit Züchtigungen bis auf das Blut sühnt. Besonders Eduard hat in seiner Jugend viel darunter leiden müssen und fürchtete seinen Vater. Schon als Knabe beherrschten ihn die Gegensätze, die für den Mann charakteristisch sind. Auf der einen Seite war er unbändig, wild, von ausgesprochener Sinnlichkeit und trotzig. Seit seinem dritten Jahr ist er nie ohne Beulen oder Wunden gewesen, und mit dem neunten war er schon bis zur Raserei verliebt. Andererseits war er ein stiller, grübelnder Knabe von tiefer Innerlichkeit. Von früh an ist ihm eine strenge Wahrheitsliebe eigen gewesen. Er selbst scheute vor jeder Unwahrheit, ja vor jedem bloßem Irrtum zurück und vertraute auch den andern. Diese Gutgläubigkeit wurde von seinen Gefährten reichlich ausgenutzt, aber alle trüben Erfahrungen vermochten nicht, „die Quelle von Glauben im Grunde seines Herzens zum versiegen zu bringen". Dabei zeigte er schon früh einen edlen Stolz. Er nahm die schwersten Strafen für seine Kameraden auf sich, weil es ihn vor ihrem unwürdigen Flehen und Heulen während der Exekution ekelte.

Sein unerklärliches, widerspruchvolles Verhalten bewirkte, daß man Allwill im Gegensatz zu seinem älteren Bruder für einen beschränkten Knaben hielt. Dazu kam, daß er bei aller Lebhaftigkeit nicht den geringsten Eifer zum Lernen zeigte und keine Fortschritte machte. Seine Lehrer setzten wenig Hoffnung auf ihn. Auffällig war an ihm eine ungemein rege Phantasie; was er sich einmal eingebildet hatte, davon konnte ihn selbst die Furcht vor seinem Vater nicht abbringen. Trotz seiner Unbändigkeit war er ein guter Knabe, „so schüchtern, so demütig gegen jedermann, wovon er Gutes dachte; zugleich so vorliebend, so dankbar, so mild und so gut, daß er den meisten, theils für einen Tropf, theils für einen Schmeichler galt".

Sein grübelnder Sinn richtete sich früh auf religiöse Dinge, mit ganzer Seele hing er an unsichtbaren Gegenständen. Er versenkte sich in sie in einem Grade, der zu schweren seelischen Erschütterungen führte. Es wird berichtet, daß er, um solchen Anwandlungen zu entgehen, sich die Hände blutig biß und sich die Treppe hinunterwälzte. Diese grüblerische Seite hatte dann eine Zeit lang die Oberhand; mit dem 14. Jahre wurde er Pietist. Dann scheint er sich zu einer gesunderen Lebensauffassung durchgerungen zu haben, die freilich noch zunächst die Spuren seiner Erziehung trug. Noch glaubte er, wie man ihm gelehrt hatte, an das Vorhandensein eines allgemeingültigen Gesichtspunktes für die Beurteilung des menschlichen

Handelns. Deutlich tritt uns diese Auffassung in dem von Luzie zitierten Briefe eines „anderen" Eduard entgegen, in dem er die Notwendigkeit einer objektiven Sittlichkeit vertritt, rechtschaffene Gesinnungen über die schönen und erhabenen stellt und Ordnung, Mäßigkeit und Beständigkeit als die Kennzeichen eines gereiften Charakters preist (T. M. IV, 248 f.).

Diese Unterordnung des Ichs unter die Regeln konnte aber sein freiheitlicher Sinn auf die Dauer nicht ertragen. Allwill empfand die Herrschaft der Grundsätze als Zwang, welcher die freie Äußerung der Natur unterbinde, und gelangt zu der Überzeugung, daß der Glaube an ihre absolute Gültigkeit falsch sei; eine Existenz, die auf ihnen erbaut sei, müsse notwendig eine schiefe und erlogene sein (T. M. IV, 237 f.). Nicht von außen durch abstrakte Gesetze der Vernunft darf unser Handeln geleitet werden — denn das führt zur Knechtung dessen, was wir als das Wertvollste in uns tragen, der Gefühle und Empfindungen — sondern diese selbst müssen unsere Führer sein. Denn in ihnen offenbart sich die nie fehlende Natur. In unserm Herzen vernehmen wir ihre Stimme, und der müssen wir folgen. Auf diesem Standpunkt steht der Allwill des Romans.

Allwill ist ein Jüngling von anziehendem Äußern und vollendetem Anstand; allerdings scheut er sich nicht, gelegentlich anderen derb seine Meinung zu sagen. Eine offene, unschuldige Miene wird an ihm gerühmt (T. M. IV, 231); der treuherzige Junge sieht ihm aus den Augen. Er ist voll Geist und edlen Eifers, tief empfänglich für alles Gute und Schöne, von bezaubernder Liebenswürdigkeit, sinnend und bescheiden. Als außerordentlicher Mensch wird er allseitig anerkannt: er besitzt große Anlagen und reiches Wissen. Diese Eigenschaften machen ihn schnell allgemein beliebt, er ist überall wie das Kind, wie der Bruder im Hause (T. M. III, 61). Die Zwiespältigkeit seines Wesens aber hat sich aus seiner Jugend erhalten und verschärft. Neben dem edlen, großen Herzen steht eine unbändige Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit. „Unbändige Sinnlichkeit — und stoischer Hang; weibische Zärtlichkeit, der äußerste Leichtsinn — und der kälteste Mut und die festeste Treue; Tigers Sinn — und Lammesherz" sind auch jetzt noch in ihm gepaart (T. M. IV, 246). Geblieben ist auch seine ungemeine Einbildungskraft (T. M. IV, 253). Alle diese Eigenschaften bedeuten bei ihm aber eine Gefahr, weil sie einen Freibrief haben in seiner Anschauung: Alles, was natürlich

ist, ist auch gut; die Natur gebietet uns unfehlbar das rechte. Ihr zu folgen ist darum die Pflicht des Menschen. „Das beste ist, wir bleiben eines mit der Natur. Ihr Wesen ist Unschuld, und wenn wir annehmen, was sie uns nach Zeit und Umständen in die Ohren raunt, werden wir uns so wohl befinden, als Jemand unter dem Monde“ (T. M. IV, 237). Vor Jahren ist auch Allwill noch mit Idealen an die Dinge herangetreten. Da hat er sich bemüht, die Mädchen, welche er liebte, nach seinen Idealen umzubilden, sie zu ihnen heranzubilden. Doch das hat er jetzt aufgegeben. Er spottet über die, welche sich über Treulosigkeit, Grausamkeit usw. der Frauen beklagen. „Lassen wir sie, wie die Natur sie beliebt hat, ohne sie zu Engeln martern und versuchen zu wollen; alsdann werden sie uns sehr gerne lieben, und mit so viel Innigkeit, Vestigkeit und Großmuth, als ihre artigen lieben Seelchen nur vermögen“ (T. M. II, 43).

Wo er ursprüngliche Natur zu sehen glaubt, ist er begeistert. Hierher stammt sein Enthusiasmus für Amalia. Nicht erhabene Grundsätze und schöne Sentiments, sondern die Einheit ihrer natürlichen Neigungen machen ihren Wert und ihr Glück aus. *Das Herz, das Gefühl macht daher Allwill zur alleinigen Richtschnur seines Handelns.* „Der einzigen Stimme meines Herzens horch ich. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, heißt nur Weisheit; ihr muthig zu folgen, Tugend. So ward mir Eigenheit, Freyheit — Fülle des Lebens; und, o wie viel köstlicher das, als die Behaglichkeiten der Ruhe, der Sicherheit; als der Friede des Heiligen sogar“ (T. M. IV, 238).

Die notwendige Folge dieser Schätzung der Gefühle ist ihre ausschließliche Pflege. *Allwill ist ein Mensch des Gefühls.* Clerdon schreibt von ihm: „Nie habe ich eine solche Allgemeinheit des Gefühls gesehen, und das in einem Alter von zweyundzwanzig Jahren, wo sie nicht aus vielen Erfahrungen und Bemerkungen abgezogene, kalte, mangelhafte Erkenntniß, sondern nur unmittelbare Empfindung sein kann. Ein so schneller und fast gleich mächtiger Sinn für alles muß eine wunderbare Mannigfaltigkeit seltsamer Erscheinungen hervorbringen. Dabey ein so glühendes, muthiges Herz, seine ganze Seele so offen, so lieb“ (T. M. II, 35).

Die Stellen, an denen Allwill sein Evangelium der Natur und des Gefühls predigt, sind zahlreich und von größter Eindringlichkeit. Eine Gefahr vermag er in dieser Lehre nicht zu erblicken, denn

„jedes Wesen ersprießt in seiner eigenen Natur: wird nicht auch die schöne Seele, aus eigenem Keim, sich immer schöner bilden? Was ist zuverläßiger, als das Herz des edel gebohrnen?“ (T. M. IV, 238). Luzie charakterisiert diese Anschauung richtig, wenn sie sagt: „Die menschliche Seele soll zu allem Guten und Schönen sich selbst — aus sich selbst bilden“ (T. M. IV, 256). Der Weg dazu ist die völlige Hingabe an die Natur, an das Herz, an die Triebe. Hier irgend ein Maß vorschreiben zu wollen, wäre unsinnig. Die Natur, welche die Bedürfnisse erweckt, gibt ihnen auch das Recht auf Befriedigung. „Ein feuriger, geistvoller Jüngling, der ein Epiktet seyn soll, will mehr als er kann, und muß schlechterdings dabey zum Schelm werden. Wie kann er alles Gute, alles Schöne mit Entzücken lieben, und so genaue Maaß halten, und nie irre gehen?“ (T. M. IV, 235). „Wir brauchen starke Gefühle, lebhafte Bewegungen, Leidenschaften“ (IV, 237). Leidenschaften, als höchste Steigerung der Gefühle, sind der echteste Ausdruck der Natur.

Unermüdlich wettert Allwill andererseits gegen die, welche den Ursprung des Guten in der Vernunft sehen wollen. „Es ist die hohlste Idee von der Welt, daß die bloße Vernunft die Basis unserer Handlungen seyn könnte“ (T. M. IV, 236). Er ist ein Feind der von der Vernunft begründeten moralischen Systeme, die im Grunde nichts weiter sind als Abstraktionen aus den Empfindungen und sich dann zum Herrn über sie gemacht haben. Er haßt die von ihnen bezweckte „durchgängig gute Aufführung“ (T. M. III, 60). Wahres Gefühl des Guten und Schönen wird sich immerfort im Widerspruch mit den philosophischen Systemen entdecken. Wollte man diesen folgen, so müßte das Herz verstocken und der Geist aller freien Bewegung beraubt werden. „Darum ists so ein Lumpenkram um alle gelernten Religionen und alle gelernte Moral“ (T. M. IV, 244). Sichere Grundsätze des Guten und Schönen gibt es weder für die Menschheit als Ganzes noch für das einzelne Individuum; denn es wird bei dem Streben ihnen zu folgen beständig auf Ausnahmen stoßen. Will es diese nicht gelten lassen, so wird es zur Maschine, und seine Tugend ist nichts anderes als die Fähigkeit, seinem ehemaligen Willen zu gehorchen (T. M. IV, 239). Darum trägt Allwill kein Bedenken, wenn das Herz dazu rät, seinen „eigenen, tief empfundenen Vorschriften“ entgegen zu handeln (T. M. IV, 238 f.). Um der matten Weisheit der graubärtigen Philosophen folgen zu können, muß die Seele mit all ihren Trieben und Begierden

eingeschläfert sein. „Hole der Henker einen solchen Zustand für jeden wackern Jungen! Genießen und Leiden ist die Bestimmung der Menschen. Der Feige nur läßt sich durch Drohungen abhalten, seine Wünsche zu verfolgen; der Herzhafte spottet des; ruft Liebe bis in den Tod! und weiß sein Schicksal zu ertragen" (T. M. IV, 236). Mit der Hingabe an die Natur verbindet sich diese Hingabe an das Leben. **Natur ist Leben, und Leben ist Natur.**

Dadurch daß sich das Individuum in seinem persönlichen Fühlen zum alleinigen Richter über gut und schön erhebt, erhalten diese Begriffe subjektiven Charakter. Insofern aber als diese Gefühle ja die Äußerungen der sich gleichbleibenden, unfehlbaren Natur sind, können jene Begriffe eine allgemeine Bedeutung und die gleiche sich oft wiederholende Erscheinungsform haben. *Das Ich wird durch die ihm eigentümlichen Gefühle der unmittelbare Ausdruck der allgewaltigen Natur.* Dadurch erhält es eine Bedeutung, die über allen Sätzen, über aller Gemeinschaft steht. Das Ich bekommt einen überragenden Wert, und es wird sich dessen bewußt — selbstverständlich wieder durch das Gefühl. Ein gewisser Stolz auf die eigene Persönlichkeit ist darum bei Allwill die Folge seiner Anschauung. So wie er ist, ist er gut und will nicht anders werden. „Ich will durchaus nicht die Vollkommenheit eines anderen seyn; nicht einmal meine eigene; denn ich weiß noch nicht, was meine eigene Vollkommenheit für ein Ding ist" lautet eine Stelle der späteren Fassung (s. W. I, 80), die ebensogut schon im Merkur hätte stehen können. Verfehlungen gibt es darum nicht; was er tut, ist unanfechtbar, weil es notwendig seiner Natur entspringt. „Du hohnlächelst, weiser Mann? Was soll das lange Register meiner Vergehungen, meiner Thorheiten? — Sag an, bin ich schlimmer, bin ich thörichter geworden als ich war? — bin ich schlimmer, thörichter, weniger glücklich als du? — — Daß ich gestern den Himmel an den Kuß eines Mädchens wagte? — Armer Tropf! du hast weder einen Kuß, noch die Freuden des Himmels gekostet. Himmel und Ewigkeit sind schon lebendiger in meiner Seele als sie vorher waren: ich that wohl! Und siehe, so sind alle meine Thaten gut, oder ihre Folge wird's; denn durch alle meine Empfindungen weht der lebendige Athem der Natur, der vermehrende, ewig neugebährende" (T. M. IV, 240 f.). *So ist Allwill durch die Vermittlung seines Herzens selbst ein Organ der Natur; sie weist die Wege und gibt ihm Kraft.* Er fühlt sich als ein Teil der Naturkraft

selbst und deswegen zum höchsten befähigt: „Überlaßt mich meiner guten Natur, welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse“ (T. M. IV, 240).

Alle seine Triebe sind für Allwill Äußerungen der Natur, auch seine Sinnlichkeit. Typisch ist seine Moral der Liebe. Einen Anschlag auf irgend ein weibliches Geschöpf zu machen, um es zu verführen, verwirft er ganz entschieden; begreiflicherweise, denn ein solcher Anschlag ist immer das Resultat vernünftiger Berechnung. „Daß aber eine freundschaftliche Verbindung so warm und innig werde, daß sie ferner kein Maas noch Ziel mehr wisse — wer könnte das Herz haben, sich davor zu hüten?“ (T. M. III, 62). Diese Sinnlichkeit, verbunden mit dem Übermaß des Gefühls und unterstützt von einer stark entwickelten Einbildungskraft machen ihn zu einem Helden der Liebe. So elementar wie die Kräfte der Natur wirkt sein Inneres. Clemenz von Wallberg nennt ihn einen Besessenen, dem es fast in keinem Falle gestattet ist, willkürlich zu handeln. Wenn er etwas angreift, so tut er es mit seiner ganzen Kraft. „Es soll unerhört seyn, — schreibt Sylli — daß dem Eduard je ein Anschlag mißlungen wäre. Er wagt sein Alles an die Erreichung jedes Zwecks. Wer ihm abgewönne, der gewönne ihm nie weniger ab als sein Leben“ (T. M. IV, 232). So wandelbar wie das Wetter ist sein Wesen, je nach dem, auf welchen Gegenstand die ihm innewohnende Kraft sich zu richten beliebt. Darum kann auch von keiner Treue in seiner Liebe die Rede sein. „Allwill liebt nie anders, er ist immer seinem Gegenstande ganz; morgen vielleicht — der Ehre; einem vortreflichen Manne; einer Kunst; vielleicht — einer neuen Geliebten“ (T. M. IV, 253).

Mit dieser Liebe als Leidenschaft eng verwandt und nach Allwills Theorie garnicht davon zu unterscheiden, ist das in ihm stark entwickelte sympathetische Gefühl.

Von der Freundschaft hat er einen hohen Begriff und ist ein Feind der oberflächlichen Auffassung: „Ganz anders die Bande ächter Freundschaft, wo zween etwas zwischen kriegen, wie rechte und linke Hand, um es zu Einem Werke zu bilden; zween etwas mit einander fortbewegen, wie beyde Füße den Leib. ... Nicht denjenigen lieb ich ja am mehrsten, der das mehrste für mich thut, sondern denjenigen, mit dem ich das mehrste ausrichten kann. — Eigenliebe? alles soll Eigenliebe seyn: was geh' ich mich denn selber mehr an als andre, ich, der ich mich nur im andern fühlen, schätzen, lieben kann?“

(T. M. III, 70 f.). Seiner eigenen, freundschaftlichen Gesinnung wegen verlangen auch die anderen nach seiner Freundschaft. „Auch gab es niemand, wie Ehrenreich er war, der sich nicht gern Eduards Freund nannte“ (T. M. IV, 232).

Auch Mitgefühl und Nächstenliebe sind ihm eigen. Ein Beispiel dafür gibt er, indem er allen Unterschied des Standes und seinen guten Anzug vergessend dem Bauer den umgeworfenen Wagen aufrichten hilft. Dem Grafen von Batuff, der ihn ob dieser Nächstenliebe verspottet, sagt er derb seine Meinung.

Allwill steht in engem Bunde mit der Natur; sie arbeitet und schafft in seinem Innern, und was sie dort wirkt, kommt ihm in Ahnungen zum Bewußtsein. Er ahnt den Frieden Gottes, den er noch nicht kennt (T. M. III, 65), und er ahnt, daß einmal eine hohe Wonne für ihn kommen wird, worin sein Herz bricht (ebenda); eine Ahnung hoher Liebe trägt er in sich (T. M. III, 64).

b) Luzie.

Den Gegensatz zu Allwill verkörpert Luzie. Von ihrem Charakter und ihren äußeren Schicksalen erfahren wir wenig. Sie wohnt in Wien; dort hat sich auch die nunmehr zwei Jahre zurückliegende Begegnung mit Allwill abgespielt. Das bestechende Wesen des schönen, edlen Jünglings rief eine tiefe Leidenschaft bei ihr wach. Wohl erkannte sie seinen Charakter, aber sie glaubte sich berufen, durch ihre Liebe ihn von all dem zu läutern, was die Reinheit seines Wesens störte und aufhob. Dies war Täuschung. Allwill liebte sie nicht, wie sie geglaubt hatte, sie mußte ihn aufgeben. Diesen Schmerz hat sie nicht verwunden, sie krankt daran einem frühen Tode entgegen.

Doch hat sie die Hoffnung nicht verloren, daß Allwill sich zurechtfinden werde. Deshalb, und auch wohl um weiteres Unglück zu verhüten, hat sie ihn bei ihrer Trennung vor zwei Jahren verpflichtet, ihr von allen bedeutsamen Erlebnissen Mitteilung zu machen. In seinem letzten Briefe hatte er nun — bedrückt über ein soeben hinter ihm liegendes Liebesverhältnis — Gedanken ausgesprochen, in denen Luzie eine völlige Sinnesänderung zu sehen glaubte. Ihre Antwort war deshalb ein freudiger Glückwunsch gewesen. Daraufhin schreibt Allwill den Brief der Sammlung, um seine Freundin über seine Grundüberzeugung aufzuklären und ihre Vermutungen zu widerlegen. Luzies Entgegnung ist eine Auseinandersetzung mit Allwills Geniemoral und darum wichtig. Ihr Urteil läßt sich zu-

sammenfassen mit den Worten: „Dieser Allwill — der Elende! muß unstät und flüchtig seyn; er ist verflucht auf Erden" (T. M. IV, 253), aber „immer doch ein mächtiger Genius! gezeichnet mit dem Finger Gottes; daß kein Mensch Hand an dich zu legen wagt" (T. M. IV, 252).

Sie geht bei ihrer Kritik aus von den praktischen Folgen der Lebensanschauungen Allwills, die sie so schmerzlich an sich selbst hat erfahren müssen. Unmöglich kann sie die Richtigkeit einer Theorie zugeben, aus der solche Folgen erwachsen. „Sie eines Sinnes mit Natur? der Sie immerwährend die ächteste Bande der Natur auflösen" (T. M. IV, 251). „So manches Unheil, so unsäglicher Jammer allein in diesem Bezirk der Menschheit, durch Sie angerichtet, würde Ihnen die Nichtigkeit Ihres Systems hinlänglich blosstellen, wenn es nicht ausdrücklich erfunden wäre, um Sie gegen dergleichen Ansichten zu erblinden" (T. M. IV, 253). Sie beruft sich auf seine eigenen Wahrnehmungen. Indem er sich seinen Gefühlen und Empfindungen überläßt, indem er nach Befriedigung sucht für alle seine Bedürfnisse, erhöht er nicht diese dadurch bis ins Unendliche? Muß dieses stets sich steigernde Streben, dies Eilen von Befriedigung zu neuem Bedürfnis nicht sein ganzes Wesen zerrütten? (T. M. IV, 250 f.).

Aber Luzie geht tiefer und prüft die Grundlagen seiner Anschauungen auf ihre Berechtigung. Das System Allwills baut sich, wie wir gesehen haben, auf der Überzeugung auf, daß ein sittliches Handeln nicht in der Befolgung vernünftiger Grundsätze bestehe, sondern in der ausschließlichen Hingabe an die Gefühle, in denen sich die Natur dem Menschen offenbare. Die Natur ist an sich gut, auch die der menschlichen Seele, und darum kann sich aus ihr das Gute von selbst ohne Mitwirkung des Verstandes, d. h. ohne Grundsätze, ohne den Zwang eines Systems entwickeln. Demgegenüber weist Luzie darauf hin, daß einem Menschen im Sinne Allwills jeder Halt fehlen muß; er ist ein Spielball seiner Gefühle. Der menschliche Charakter gleicht einer flüssigen Materie, die eines Gefäßes bedarf, um Halt und Form zu gewinnen (T. M. IV, 256). Freilich ist „unter allen Formen zu Bildung unserer Natur die Form eines bloßen moralischen Systems die geringste und zerbrechlichste; aber besser als keine ist sie allemahl. Gar alle Grundsätze verwerfen, weil man öfter Grundsätze unzulänglich oder unwürksam befunden, ist klarer Unsinn" (ebenda). Ein Mensch, der lediglich aus Gehorsam gegen ein System gut handelt, ist gegenüber dem, der sich ganz dem

Gefühl überläßt, soviel wertvoller, als das Wasser im Glase dem Nektar, der im Schlamm zerrinnt. Die ausschließliche Pflege der Gefühle, das beständige Streben Empfindungen zu empfinden ist eine künstliche Absonderung und einseitig. „Ich glaube, wer eine schöne große Seele in der That besitzet, hält sich nicht damit auf, die Empfindungen, welche seine Handlungen betreiben, die entzückenden Gefühle, welche sie begleiten, auf solche Weise abzusondern; ... er sagt nicht: es ist Seligkeit in dieser Empfindung, in diesem Gefühl, sondern es ist Seligkeit in dieser That" (IV, 254). Der Trieb muß stets an dem Gedanken einen Korrektor zur Seite haben. Ist er allein vorhanden, oder hat er auch nur die Oberhand, so führt er zur Unanständigkeit (T. M. IV, 257). Außerdem ist das Herz wankelmütig. Konstanz erhält das Handeln erst durch die Grundsätze. Darin gerade besteht der Wert der Erfahrung, daß wir aus ihr durch Vergleichung „standhafte Ideen" zuwege bringen. „Was wäre überall mit dem Menschen vorzunehmen, wenn man nicht auf die Würksamkeit solcher Ideen zu fußen hätte" (T. M. IV, 256). Das Handeln nach Grundsätzen ist für uns so wertvoll, „daß der Grad der Fertigkeit hierinn den Grad unserer Hochachtung oder Verachtung bestimmt. Wir preißen denjenigen, bey dem — der Empfindung das Gefühl, und dem Gefühl der Gedanke die Wage hält". „Steigen wir von der Heldensitte bis zum gefälligen Wesen unserer Tage herab, überall sehen wir am mehrsten geehrt, was Obermacht des Gedankens über Triebe beweiset." Die Anschauung, daß der Gedanke die wohlberechtigten Gefühle unterdrückte, ist falsch: „Nicht unsere Gefühle verringern, nicht sie schwächen will die Weisheit, sie nur reinigen will sie; und dann bis zur Lebhaftigkeit des Gefühls den Gedanken erhöhen; also die Empfindungen überhaupt schärfen, vergrößern" (s. T. M. IV, 256 f.). Die Grundsätze haben eine solche Gewalt in unserm Leben, daß, selbst wenn unser Herz uns immer zum Guten leitete, nur auf eine Weise, welche der eingeführten Ordnung zuwiderliefe, da schon unser Charakter verwildern und an dem „allgemeinen Menschen-Sinn" scheitern müßte (T. M. IV, 258).

Aber abgesehen davon, daß Herz und Gefühl wegen ihrer Wandelbarkeit unmöglich allein maßgebend für unser Handeln sein dürfen, waltet bei Allwill noch ein zweiter verhängnisvoller Irrtum ob, ein Irrtum, der zwar in gewissem Grade sich bei allen Menschen findet, der aber für Allwill bei der Stärke seiner Sinnlichkeit gefährlich ist. Allwill unterscheidet nicht, was sein Herz, das groß

und edel ist, und was seine Sinnlichkeit ihm rät, sondern er mischt beides unter dem Namen Gefühl untereinander. So wird aus der Theorie des Herzens eine Theorie der Unmäßigkeit, Grundsätze der Schwelgerei (T. M. IV, 251 f.). Dies kommt Allwill gar nicht zum Bewußtsein. „Deine Sinnen, Deine Begierden sind Dir zu mächtig, und da sie eine so bequeme täuschende Hülle an Deiner schönen Phantasie haben, wirst Du nie sie für das erkennen, was sie sind. Ach, die Bedürfnisse Deiner Sinne, die Täuschungen Deiner Sinne — glaube mir Allwill — es sind Mörder" (T. M. IV, 253). Luzie vertritt also keineswegs die Anschauung des Rationalismus, daß das Gute und Schöne ganz bestimmte Begriffe seien, denen man sich unterzuordnen habe. Alle Grundsätze, alles System ist für sie nur eine notwendige Form, in die das sittliche Fühlen gefaßt werden muß, um nicht zu zerfließen und mit Schlechtem sich zu vereinigen. Sie sind die Kristallisationen der in der ganzen Menschheit wie im Individuum sich offenbarenden sittlichen Triebe.

c) Sylli.

Allwill steht als zweite Hauptperson Sylli gegenüber. Sie stammt aus C., dem Wohnsitze Clerdons. Im 15. Jahre hat sie ihre Mutter durch den Tod, zwei Jahre darauf den Vater durch geistige Umnachtung verloren. Die Zeit der Vormundschaft, unter die sie dann mit ihrem Bruder Clemenz, dem Freunde Allwills, geriet, war beklemmend und traurig für sie. Im 22. Jahre verheiratete sie sich mit ihrem Jugendgespielen, August Clerdon, dem Bruder Heinrichs, einem feurigen Manne von überschwänglichem Geist, aber unstetem Sinn. Mit ihm zog sie nach E. Nach drei Jahren wurde sie Witwe. Ein Kind, das sie geboren, starb bald nach ihrem Gatten. Böswillige Leute haben sie dann in einen Prozeß verwickelt, um sie ihres Vermögens zu berauben. Bis zu seiner Erledigung — er schwebt schon Jahre lang — bleibt sie in E. Sie ist zur Zeit des Romans 28 Jahre alt. Im Merkur wird sie als die engste Freundin Clerdons geschildert. Ihr Gemütszustand soll aber — nach dem Vorbericht im Merkur — aus ihrem äußeren Schicksal nicht begriffen werden können.

Die Ursache ihrer Schwermut liegt in ihrem überreichen Herzen. Der Grundzug ihres Wesens ist ein alles gewöhnliche Maß übersteigendes sympathetisches Gefühl, das Bedürfnis, grenzen-

lose Liebe zu verschenken und zu empfangen. „Ja, helle Wonne ist es, so die Menschen zu lieben, ohne Eitelkeit, ohne Ansprüche, eben, mit lauter Liebe. Da geht alles so gerad und rein zum Herzen, und das Herz ist so mächtig. — O laßt, laßt mich schweben im Limbus, bis ich vollendet werde" (T. M. II, 31). Ihre Seele ist „lauter Liebe und Verläugnung" (T. M. II, 57). Durch diese Liebe erhebt sich Sylli über alle andren; um ihretwillen, um der Tiefe der Seele willen ist sie glücklich zu preisen trotz aller Schmerzen, die daraus entspringen. „Wer wollte nicht Sylli seyn! gäbe nicht alles hin für die Unabhängigkeit dieses hohen Selbstgenusses, für die helle Wonne göttlich zu lieben, die allein aus solchem Reichthum überfließen kann. Glückliche, glückliche Sylli!" (T. M. II, 71). In ihrem fühlenden Herzen sind ihr alle Gaben des Schöpfers geschenkt (T. M. II, 68). Die Tiefe und Reinheit ihres Gefühls entschädigt für alle Leiden, die daraus erwachsen: „Eine immer reiner und voller klingende Saite auf der großen Leier der Natur, ein immer mächtigeres Organ in dem Ganzen des Allmächtigen zu werden, o, das lohnt dir jeden Schmerz" (T. M. II, 69).

Aber gerade in diesem unvergleichlichen Reichtum ihres Innern liegt die Wurzel ihres Leides. Ihre Liebe verlangt nach einem Gegenstand, dem sie sich ganz hingeben kann, der sie zu fassen und zu erwidern versteht. Früher hatte ihr ein solches Verlangen selbstverständlich geschienen, sie war voller Mut, voller Zutrauen, im Glauben unbeweglich gewesen, hatte alles geduldet, alles gewagt, alles daran gegeben für die Liebe (T. M. II, 27). Bald aber war die Enttäuschung gekommen. Auch in ihrer Ehe war sie ihr nicht erspart geblieben (T. M. IV, 232 f.). Sylli erkannte, daß die Menschen anders geartet waren als sie, Das nahm ihr das Glück und die Freude am Leben. Ihr innerstes *Bedürfnis, ganz in einem andren aufzugehen*, wandelte sich in eine *tiefe Sehnsucht*, die ihrem Charakter die eigentümliche Färbung gibt. Die Erkenntnis, daß diese Sehnsucht nie gestillt, daß ihr Herz auf Erden keine Stätte finden wird, wo es sich frei ausströmen kann, ist die Ursache ihres Seelenschmerzes. „Ach, Sylli, du kannst nicht leben ohne Liebe; und was ist Liebe ohne Zuversicht? Sag, was du willst; Liebe, die sich nicht ewig weiß und ewig erwiedert, das ist keine Liebe . . . Und hieran sollte dir genügen — dir Sylli? — Je mehr ich nachgrübele . . .! O, ich fühle, daß dir's das Herz zersprengen muß" (T. M. II, 70). So sind Himmel und Hölle in ihr gemischt,

ihre Briefe sind „ein eigentlicher Wechselgesang aus beyden, voll Verzweifelung und Wonne“ (T. M. II, 72). Clärchen glaubt durch ihren und ihrer Schwester Besuch sie trösten zu können, da ihre zwar unvollkommene Teilnahme Syllis Herzen doch einen Ausweg eröffnen würde. „So gewönne deine Seele Raum, erhielt eine Stätte, wo sie einen Theil ihres Lebens hin flüchten und aufbewahren könnte“ (T. M. II, 73).

Zu dieser unstillbaren Sehnsucht gesellt sich nun ein tiefer, ebenfalls in ihrem sympathetischen Gefühl begründeter Schmerz um die Menschen, nicht über ihre offenbare Niedertracht und Gemeinheit, die auch sie gekostet hat, sondern darüber, daß selbst die Besten und Edelsten jene hohe, göttliche Liebe und damit das, was dem Leben erst Inhalt und Wert gibt, nicht kennen. Was es ist, das die Menschen aneinander fesselt, wer weiß es zu sagen? „Du mit den vielen Namen, das die Menschen alle zu einander zerrt, was bist du? Quell und Strom und Meer der Gesellschaft, woher? und wohin?“ (T. M. II, 21). Liebe aber ist es nicht, was die Hinterbliebenen so ernstlich weinen und schluchzen macht um den Verlust der Gattin und Mutter, die sie im Grunde recht wohl entbehren können. Gerade, weil die Liebe fehlt, schaden und quälen sich die Menschen, wenn sie einander zu helfen meinen, so der Geistliche, der die Sterbende mit seinen Trostsprüchen peinigt, statt sie in Frieden scheiden zu lassen. Das Leben der Menschen untereinander ist ein Werk ohne Namen, eine Speise von Hexen gekocht aus grauenvollen Bestandteilen (T. M. II, 21). Der Erdenweg ist ein Gang im Kran und die, welche sich über die Mühe und Arbeit, die hinter ihnen liegt, freuen, sehen nicht, daß alles im Kreislauf unaufhörlich wiederkehrt. Ein Vorwärtsschreiten, ein Aufstieg ist unmöglich (T. M. II, 29). Auch diejenigen, welche ihr ganzes Leben in Eintracht miteinander verbracht haben, kennen die Liebe nicht, so sehr sie auch glauben, sie zu besitzen. Eine Kleinigkeit, eine armselige Grille kann plötzlich alles zerstören. „Wohl ihnen, daß sie selten das Geheimniß ihres Schicksals verstehen“ (ebenda). Auf Lug oder auf Selbsttäuschung beruht alles, was unter den Menschen nach Höherem aussieht und von ihnen dafür gehalten wird. „Es ist ein wahrer Jammer, wieviel die Leute von einander fordern, erwarten, hoffen, sich und ihren Brüdern zutrauen, würklich zu geben und nehmen meinen“ (T. M. II, 28). Sylli mit ihrem tieferen Gefühl empfindet diese Oberflächlichkeit schmerzlich. „Alle die Dumpfheit,

Achtlosigkeit, Geringschätzung, Flüchtigkeit der Menschen um mich her, und die noch ärgere Schmach ihrer vorüberrauschenden Entzückungen trift mich, verwundet mich" (T. M. II, 26). Weiß sie doch, daß jeder neue Tag unsterbliche Liebe, unsterbliche Freundschaft auf die Welt bringt; nur die Menschen verleugnen sie (T. M. II, 28). Für das, was in ihnen noch Liebes und Gutes ist, hat sie völliges Verständnis. Wenn die unschuldigen Mädchen, welche sie um sich versammelt, sich an ihren Arm, um ihren Hals hängen, dann drückt sie sie an sich, als wenn es wahre Liebe wäre, was sie verbände. Ihr Schmerz aber wird nur auf kurze Zeit dadurch zurückgedrängt, denn gerade solche vorübergehenden Anwandlungen von Vertrauen bringen ihr das, wonach sie sich sehnt und was sie immer entbehren muß, nur um so tiefer zum Bewußtsein (T. M. II, 26 f.). Ihre Melancholie scheint unheilbar zu sein.

Doch fehlt es ihr nicht an Augenblicken, in denen sie sich über ihr Leid erhebt und zum reinen Genuß ihrer selbst gelangt. Denn was sie bei den Menschen vergeblich gesucht hat, findet sie vollkommener bei der Natur. In eine Blume versenkt sie sich so sehr, daß diese lebendig in ihr wird und sie Gegenliebe von ihr fühlt. So betrachtet sie alles, von dem sie sich innerlich bewegt fühlt, „es sey aus Gestalt oder Geist, Liebe, Harmonie, Gemählde" als etwas Lebendes und „ruht nicht, bis sein inneres Wesen, das Gute, Schöne, das Wohlthun in sie strömt, Leben von ihr empfangen hat und Liebe" (T. M. II, 25). Zur vollen Geltung kommt der ganze Reichtum ihres Gefühls unter dem Eindruck der gesamten Natur. Der Anblick des werdenden Frühlingstages verschafft ihr selige Augenblicke. Die ganze Schöpfung ist ihr belebt und die Erde „wie ein lächelndes Angesicht, voller Trost und Verheißung, Unschuld und Fülle des Herzens". Unter diesem Eindruck wird sie wieder „das gute zuversichtliche Geschöpf, das nichts als Wonne über der Gottes-Welt Schönheit und volle Hofnung im Herzen hatte," voller Hoffnung auf alles Gute und Schöne, die kein Unglaube stören kann (T. M. II, 23). Ihre Gefühle werden zur Musik und können nur in Tönen wiedergegeben und weitergeführt werden.

Sylli ist ein Bild frauenhafter Reine; diese übermäßige, ätherische Reinheit, welche sie für alles Häßliche und Liebloſe so empfindlich macht, ist mit ein Grund für ihre Melancholie. In ihrer Gegenwart hat man das Gefühl erhöhten Wertes; sie übt einen läuternden Einfluß. Der kleine Heinrich, Amalias Kind, ist seit dem Besuche

bei ihr ganz verändert (T. M. II, 56 f.) Auch Clärchen hofft bei ihr besser und dadurch zufriedener mit sich selbst zu werden (T. M. II, 73).

d) Clerdon.

Heinrich Clerdon ist Regierungsrat zu C. Er stammt aus der Schweiz, ist aber mit seinem jüngeren Bruder, dem späteren Gatten Syllis, in Deutschland, und zwar in C. erzogen worden. Die beiden Brüder und Sylli sind Jugendgespielen gewesen, und aus dieser Zeit datiert die enge Freundschaft zwischen Heinrich und Sylli. Sie sind gleichgestimmte Charaktere. Deshalb waren ihre Ansichten in den meisten Fällen die gleichen. Wichen sie einmal voneinander ab, so konnte das ihre gegenseitige Wertschätzung nicht beeinflussen; sie harrten geduldig auf einander und fanden sich wieder (T. M. II, 17).

In der Tat besteht auffallende Übereinstimmung zwischen beiden Charakteren. Auch Clerdon ist ganz auf das Gefühl gestellt. Der Grundzug Syllis ist auch für ihn charakteristisch, der Reichtum an Liebe. Ein fühlendes Herz ist ihm das wertvollste, was ein Mensch besitzen kann: „Gott, wem du ein tief fühlendes Herz schenkst, dem schenkst du doch alles damit, alle deine Gaben, und dich selbst“ (T. M. II, 68). Worte reichen nicht aus, die heilige Wonne zu beschreiben, die er bei dem Anschauen einer ganz enthüllten, schönen, tief empfindenden Seele verspürt. Sie sind leblos; wie sollte man ihnen „den lebendigen Kuß der Liebe geben“ können? (T. M. II, 68 f.). Auch er wirkt veredelnd auf seine Umgebung: der Schwung seiner Seele geht auf die andern über (T. M. II, 75), der Blick seines Auges stillt alle Aufregung und dringt wundersam in die Tiefe (T. M. II, 68). Mit Ehrfurcht und Bewunderung beugen sich selbst die edelsten vor ihm (T. M. II, 53).

Wie Sylli so ist auch ihm das Schlechte und Häßliche verhaßt. Er tritt ihm, wo er kann entgegen. Den Unterdrückten hilft er und will von keinem Dank wissen. Ein durchdringendes Gefühl für alles Gute und Schöne wird von ihm gerühmt (T. M. II, 53). Er ist großmütig im Geben: „Zeit, Ruhe, Gesundheit, Verdienste, Lust und Leben läßt er sich abschwätzen wie sein Geld“ (T. M. II, 47).

Auch seine Stellung zur Natur gleicht der Syllis. Sein Herz ist tief empfänglich für die Schönheiten der Natur. Die ungekünstelte, reine Natur ist es, welche ihn erfreut. Seine Spaziergänge gehen durch Wald und Feld (T. M. IV, 231). Die Pracht Gottes treibt ihn hinaus aus seinem Hause ins Freie und in die Einsamkeit. Erde

und Himmel werden sein eigen im Genuß. Die ihn umgebende Schönheit bringt sein Blut in Wallung und läßt alle seine Nerven wiederklingen von Liebe, Lust und Macht zu leben (s. T. M. II, 32 f.). Auch für ihn ist die Natur nichts Totes, sondern etwas Lebendiges, und sie hat die gleiche Bedeutung für ihn wie für Sylli. „Wie ein Jüngling aus dem Auge eines frommen Mädchens trinkt er sich die Seele voll Liebe und Hofnung." In der Natur offenbart sich ihm ein Freund, nach dem er in Sehnsucht die Arme ausstreckt. Beim Anblick der Morgenröte zieht es wie Engelsgesang durch seine Seele, alles Irdische löst sich von ihm, und frei wie im Tode schwingt sich die Seele zu dem Schöpfer auf und kostet bei ihm und in ihm „Allmacht, Schöpfung, ewiges Bleiben in Liebe."

In einem aber unterscheidet er sich von seiner Freundin: er ist glücklich. Als das Bild eines glücklichen Familienvaters wird er uns geschildert. Mit inniger Liebe hängt er an seinen Kindern, wird mit ihnen selbst zum Kinde, tanzt und springt mit ihnen. Und doch hat er auch in diesem Punkte Berührungen mit Sylli: auch er hat eine Zeit durchmachen müssen, ähnlich der, wie sie jetzt Sylli durchlebt. Er hat es gelernt, Dornen zu malmen, sie zu Flaumenfedern zu wühlen, d. h. er hat seine Seelenqualen durchgekostet, bis er empfindungslos wurde für das, was ihm den Schmerz bereitete. Aber diese Periode liegt hinter ihm, jetzt weiß er, „daß es für den Menschen eine Lauterkeit des Sinnes — mit ihr eine Kraft und Stetigkeit des Willens gibt — eine Erleuchtung, Wahrheit, Eigenheit und Konsistenz des Herzens und Geistes, wodurch ihm der eigentliche Genuß seiner göttlicheren Natur, Rück- und Aussicht wird, und wozu niemand gelanget, der nicht mehrmals im äußersten Gedränge von allem außer sich verlassen war" (T. M. II, 69). Indessen hat auch er den Gipfel der Zufriedenheit noch nicht erlangt; auch er strebt — wie Sylli — nach etwas vielleicht Unerreichbarem, aber nicht wie diese nach Vervollkommnung der Umwelt, sondern nach eigener Vollkommenheit. Noch fühlt er sich der großen Liebe der Seinen nicht würdig. „Einst — vielleicht bald" (T. M. II, 63).

Clerdon ist der einzige, bei dem wir einen Blick in seine religiöse Überzeugung tun können. Es ist eine gefühlsmäßige Religion von mystisch-pietistischem Charakter. Gott offenbart sich dem Menschen im Gefühl: „Gott, wem du ein tief fühlendes Herz schenkst, dem schenkst du doch alles damit, alle deine Gaben und dich selbst" (T. M. II, 68). Der Mensch hat eine zweifache Natur, eine irdische

und eine göttliche, die Seele. Diese strebt zu Gott; er ist ihr Freund. Der höchste Genuß liegt in ihrer Vereinigung mit ihm, darin, bei und in ihm zu sein. Diese Vereinigung wird herbeigeführt durch den Tod, der darum als schöner himmlischer Jüngling aufgefaßt wird. Aber auch bei Lebzeiten ist dieser höchste Genuß möglich — in den Momenten der Verzückung. Hierzu leitet ihn die Schönheit der Natur, in welcher sich Gott unmittelbar offenbart. Clerdon findet beim Erwachen seinen Freund schaffend am Aufgang. „Gleich im ersten Moment, beym Erreichen der Gegenwart, überwandelte michs; dann tiefer in der Brust ein Beben, immer tiefer und inniger; im geheimsten Busen auflösendes Beben, das den ganzen Erdensohn tödtete. Tod, schöner, himmlischer Jüngling! Des verwesenden Theils entladen, flog ich in seine Arme, sank in seinen Schoos, war bey ihm, war in Ihm, der da ist, war und seyn wird; kostete Allmacht, Schöpfung, ewiges Bleiben in Liebe“ (T. M. II, 33).

e) Amalia.

Den drei bisher geschilderten Figuren, Allwill, Sylli und Clerdon, ist das Gefühl der Unbefriedigtheit gemeinsam. Im Gegensatz zu ihnen steht Amalia als ein in sich geschlossener, durch und durch harmonischer Charakter. Der Schlüssel zu ihrem Wesen liegt in der Übereinstimmung ihrer inneren Natur mit ihrer äußeren Lage. „Sieh das wohlgemuthe Weib, wie die Befriedigung ihrer reinen Triebe alle ihre Wünsche vollendet, sie von allen anderen Begierden so los macht und ihr theilnehmendes Herz sich nun so frey und allgemein ergießen kann“ (T. M. III, 66). Sie ist ein rechtes Gottesgeschöpf, voller Gesundheit und Natürlichkeit, frei von jeder Künstelei. Von Natur wohl bedürfnislos, sind durch die allmählich entstandene Liebe zu ihrem Gatten und den Kindern Bedürfnisse in ihr wach geworden, die zugleich wieder in dieser Liebe Befriedigung finden. Da sie darüber hinaus keine Wünsche verspürt, so ist nichts an ihr, was sie zu verhehlen hätte. Darin liegt ihre Unschuld und Reinheit begründet. Alles Gute geht wie etwas Selbstverständliches aus ihr hervor, ohne daß sie selbst es als solches erkennt. Sie hat keine Moral, ist auch im gewöhnlichen Sinne nicht einmal fromm (T. M. III, 67); was ihr Handeln bestimmt, sind reine Triebe eines unschuldigen Herzens. Anders wie als Gattin und Mutter kann man sie sich gar nicht denken, weil sie alles, was sie ist, nur aus diesen beiden Eigenschaften heraus zu sein

scheint. An ihrem Manne und den Kindern hängt sie in „sträflicher" Weise. Indem sie ihrem Clerdon alles, Freiheit, Leben, Glück, Tun und Sein hingegeben hat, indem sie nur seinem Willen lebt, hat sie sich alles erhalten und empfängt es in jedem Momente von ihm neu (T. M. III, 63 f.).

Auf der Enge und Begrenztheit ihres Wesens beruht die Harmonie ihres Inneren, ihr Glück. Daraus ergibt sich ihr heiterer Sinn. Sie kann nicht begreifen, wie jemand in ihrer Lage nicht zufrieden, nicht glücklich sein könnte (T. M. II, 54). Hat sie doch alles, was sie nur wünschen kann. Mit ihrer Lebensfreude wirkt sie beglückend auf die Menschen ihrer Umgebung. Das Glück, was sie verbreitet, ist die reine Ausstrahlung ihres eigensten Wesens. Wo sie glaubt, daß etwas getan werden müsse, tut sie es sofort, hört auf keine Einwendungen und weiß von keinem Dank. Wie von der Sonne Licht und Wärme ausgeht, so von ihr Heiterkeit und Zufriedenheit (T. M. III, 67). Durch ihre innere Harmonie und Geschlossenheit ist sie, so sehr sie auch an Clerdon gebunden ist, in ihrer ganzen Persönlichkeit durchaus selbständig. Sie allein bewahrt dem Einfluß Clerdons gegenüber ihre Eigenheit (T. M. II, 75). Sie ist ein von keinen Skrupeln und Zweifeln angefochtenes reines Kind der Natur. Auch bei ihr ist das Herz die leitende Macht und darf es sein, weil in ihrem Wesen nichts ist, das sie auf Abwege führen könnte. Sie ist das Bild glücklichster Naivität. —

Amalia weist in der Grundlage ihres Charakters eine merkwürdige Ähnlichkeit mit Allwill auf. Was Allwill aus Prinzip sein will, ist Amalia, ohne es zu wollen: ein reines Organ der Natur. Beide werden bei ihrem Handeln lediglich von Gefühlen geleitet. Darin offenbart sich die Natur. Indem sie ihren Gefühlen folgen, führen sie ein nur sich selbst gemäßes, keinen äußeren Gesetzen unterworfenes Leben. Sie tragen den Maßstab des Guten und Schönen in sich, in ihrem Herzen. So stimmen sie beide in ihren Grundlagen überein. Verschieden sind sie nur durch die Ungleichheit ihrer Natur, der sie folgen. Amalias Naturanlage ist so glücklich, daß nur Gutes aus ihr hervorgehen kann. Nie gerät sie, wenn sie ihren Gefühlen folgt, in Widerspruch mit dem, was von anderen für recht und gut befunden wird. Darum ist sie sich selbst genug; sie verwirft nicht die Lehren der Moral, wie Allwill, sondern sie läßt sie unberücksichtigt, weil sie sie nicht braucht. So ist Amalia ein moralisches Genie, aber nicht Vertreter der

Geniemoral. Das aber ist Allwill, und er kann es sein nur durch Inkonsequenz: er lehnt die Grundsätze ab und folgt allein seinen Gefühlen — aus Grundsatz. Er hat die verworfenen Grundsätze eigentlich nur durch einen neuen ersetzt. Gemeinsam ist also Amalia und Allwill, daß die Natur in ihrem Herzen, in ihren Gefühlen unmittelbar zu ihnen spricht und sie im Handeln leitet.

Auch Clerdon und Sylli wurzeln im Gefühl. Was ist nun der Unterschied zwischen ihnen und Allwill-Amalia? Wir werden uns klar darüber, wenn wir ihre Stellung zur Natur betrachten. Die Natur ist auch für Clerdon und Sylli etwas Vollkommenes, dem einzelnen Übergeordnetes; aber sie ist etwas von ihrem eigenen Wesen Verschiedenes. Wohl spricht sie zu ihrem Herzen, tröstet und erhebt es; aber sie ist nicht im Herzen selbst. Das Herz, das Gefühl erfaßt wohl die Natur und empfindet ihre Größe, aber es ist nicht selbst Natur. Nur auf Momente kann sich das Gefühl in die Natur versenken und mit ihr eins werden. Das sind die Momente des höchsten Genusses. Dieser wird bei Clerdon noch gesteigert durch den Gedanken an Gott, dessen Offenbarung die Natur ist. Das, was bei Allwill und Amalia da ist, die Einheit von Mensch und Natur oder Gott, ist für Clerdon das Ziel, was erst im Tode erreicht und hier auf Erden nur in den Augenblicken der Verzückung gekostet wird. Das Gefühl Syllis und Clerdons ist mystischer Natur, das Amalia-Allwills genialisch.

f) Die Cousinen Syllis.

Von den beiden Mädchen Lenore und Clärchen ist letztere die lebhaftere und intelligentere. Die Schilderung der Lenore ist blaß. Lenore ist eine innerliche Natur, die das, was sie in sich trägt, nicht zum Ausdruck und zur Geltung bringen kann (T. M. II, 58). Ihr zarter Sinn ist für Eindrücke leicht empfänglich (T. M. IV, 232). Eine tiefe Sehnsucht nach reiner, göttlicher Liebe trägt sie in sich (T. M. II, 71). Sylli glaubt, daß nur ihr von Allwill Gefahr drohen könne.

Clärchens Innenleben ist reicher. Ihre geistige Regsamkeit bewirkt, daß sie sich nicht leicht von einem Gefühl oder einer Vorstellung ganz beherrschen läßt (T. M. II, 72). Trotzdem empfindet sie tief. Besser wie ihre Schwester Lenore erkennt sie das Wesen von Syllis seelischem Leiden und fühlt es tief mit. Die Natur spricht zu ihrem Herzen; das Werden im Frühling erweckt in ihr

halb bedrückende, halb sehnsüchtige, echt mädchenhafte Gefühle (T. M. II, 66); die Nacht am rauschenden Fluß senkt Ruhe in ihre Seele. Auch bei ihr finden wir das Gefühl des Unbefriedigtseins angedeutet. Nicht nur, daß sie über ein Mißverhältnis ihres inneren Menschen zu ihrem Äußeren betrübt ist (T. M. II, 66), sie ist auch innerlich mit sich selbst nicht zufrieden. Im Zusammensein mit Sylli hofft sie besser zu werden und wieder mehr Freude an sich selbst zu haben (T. M. II, 73).

Drittes Kapitel.

Jacobi, Goethe und Allwill.

Die Bekanntschaft mit Goethe ist für Jacobi von einschneidender Bedeutung gewesen; sie hat eine neue Periode seines Lebens heraufgeführt; und wenn diese Periode auch überwunden wurde, so ist doch gerade diese Überwindung der Weg zur Reife gewesen. Jacobi war ein Mensch von ausgesprochener Eigenart; das Außergewöhnliche, Befremdende in seiner Philosophie ist die Folge seiner außergewöhnlichen Natur. Ein überaus starkes Gefühlsleben tritt früh bei ihm zu Tage. Schon in dem Knaben offenbarte sich ein tiefer religiöser Sinn, der stark mystischen Charakter trug. Er selbst berichtet (W. IV, 2, 67 ff.), wie er sich als Knabe in den Gedanken an die ewige Fortdauer so hineingegrübelt und -gefühlt habe, daß er infolgedessen von ekstatischen Anfällen heimgesucht wurde. Diese Zustände konnte er, so oft er wollte, wiederholen, und noch als gereifter Mann glaubt er daran, daß er durch mehrmalige schnelle Wiederholung solcher Erregungen sich selbst hätte das Leben nehmen können. Sein Gefühl gab ihm von Kind auf das unumstößliche Vertrauen auf eine höhere Bestimmung der Menschen, auf etwas Göttliches in ihnen (W. IV, 1, 48). Zu diesem Höheren fühlte er sich durch eine Liebe ganz eigener Art hingezogen, die ihm den Mut zum Leben erhielt (W. I, S. XI f). Daneben aber ist in ihm das Bedürfnis nach begrifflicher Erkenntnis vorhanden. Auch die Art seines Denkens wich von der gewöhnlichen Norm ab (s. W. II, 178). Er konnte nur das gedanklich erfassen, was ihm in der Anschauung oder in einem deutlichen Gefühl gegeben war. Wahr deckte sich für ihn mit wirklich. Alle Demonstration, die nicht von anschaulich oder gefühlsmäßig Gegebenem ausging, blieb ihm unfaßbar. So konnte er die Sätze von den Linien und Flächen erst verstehen, nachdem er

sich diese als die Begrenzungen der Körper anschaulich gemacht hatte. Diese Eigenart bewirkte, daß man ihn für unbegabt, leichtfertig oder boshaft hielt. Die harte Behandlung, die ihm infolgedessen zuteil wurde, machte ihn scheu und brachte ihn dazu, sich selbst für unbefähigt zu halten. Erst sein Genfer Lehrer Le Sage klärte ihn über die Ursachen seines Unvermögens, den Gedankengängen der meisten andern zu folgen, auf und befreite ihn von dem Mißtrauen gegen sich selbst. Zuversichtlicher ging Jacobi jetzt an die Lösung der Fragen, welche ihn schon lange beschäftigten, vor allem der einen, wie er das, was ihn sein Gefühl über die Natur der Menschen lehrte, vor dem Verstande, das heißt durch begriffliches Denken rechtfertigen und sichern könne (W. I, S. XII). Das ist das Kernproblem seines Lebens; es beschäftigte ihn noch, als er Goethe kennen lernte.

Später ist er dann zu der Überzeugung gekommen, daß die Aufgabe, welche er sich damit gestellt hatte, unlösbar sei; das Gebiet des begrifflichen Denkens und das der Gefühle seien zwei getrennte Welten, zwischen denen der Mensch zu wählen habe. (Vgl. W. I, 367, eine Stelle, die allerdings nicht ursprünglich ist, sondern erst später von Jacobi in den Brief an Hamann eingefügt wurde, die aber gleichwohl die Stimmung jener Zeit richtig wiederzugeben scheint). Für ihn, den ganz im Gefühl wurzelnden, war die Wahl nicht zweifelhaft: was das Gefühl, der Instinkt, die Vernunft in höherem Sinne lehrt, hat allein Anspruch auf Wahrheit; die Wissenschaft als System rationeller Schlüsse führt zum Nihilismus. Seine ganze Schriftstellerei seit den achtziger Jahren begreift sich von diesem Gesichtspunkte aus; auf der einen Seite verficht er das höhere Recht des „Instinkts“ oder der „Vernunft“ gegenüber dem „Verstande“, auf der anderen bewacht er die Männer der andern Partei und zieht sie zur Rechenschaft, wenn sie auf dem Boden der Wissenschaft zu andern Resultaten als absoluter Verneinung kommen wollen; denn dem muß nach seiner Ansicht stets eine Inkonsequenz zu Grunde liegen. Von diesem Standpunkt aus erklärt sich seine Beurteilung Kants, Fichtes und Schellings. In Genf zentralisiert sich ihm damals das Problem zu der Frage: wie kann ich die mir durch mein Gefühl garantierte Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, welche die Überlegung mich lehrt, in Einklang bringen? Seinen Lehrer Le Sage bittet er um Aufklärung darüber und um Angabe eines Buches, in dem er sich hierüber Klarheit verschaffen

könne (Auserl. B. I, 5). Seine Briefe an ihn enthalten Betrachtungen über einen Weg, die Vernunft auf ihrem Gebiete so wirksam zu machen, wie es der Instinkt auf dem seinen ist. Noch glaubt er, in der Vernunft das wahre Heil finden zu können (Auserl. Br. I, 17). In das Praktische übertragen nimmt das Problem die Form an: wie kann ich die sittlichen Forderungen meines freien Ichs mit den Forderungen meiner der allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterworfenen Natur versöhnen? In diesem Zusammenhange wohl beschäftigte ihn die Frage nach dem Ursprung und der Möglichkeit des Bösen (Auserl. Br. I, 21).

Schon aus dieser Charakteristik ergibt sich eine Verwandtschaft Jacobis mit den Männern des Sturm und Drangs, besonders durch die ausschlaggebende Rolle, welche bei Jacobi das Gefühl gegenüber dem Verstande einnimmt. Dazu kommt die bei Jacobi von Natur vorhandene außerordentliche Intensität des Fühlens; er besitzt eine Stärke des Gefühls, welche der programmatisch gewollten und gezüchteten, wie wir sie bei den Helden des Sturm und Drangs z. B. bei Klingers dramatischen Gestalten finden, zum Verwechseln ähnlich sieht. Die Verwandtschaft beruht nicht auf einer gegenseitigen Beeinflussung, sondern hat ihren Grund allein in der Jacobischen Psyche. Und soweit er nach den bisherigen Ausführungen ein Stürmer und Dränger ist, so weit bleibt er es sein ganzes Leben hindurch, auch als jene Bewegung längst verraucht war. Hier wird es klar, warum zwischen Goethe und ihm nur in den ersten Jahren ihrer Bekanntschaft eine Ideengemeinschaft bestehen konnte, eben nur solange, als Goethe selbst im Sturm und Drang stand. Nur in dieser Zeit konnte sich auch eine Freundschaft zwischen beiden anknüpfen.

Während des Genfer Aufenthalts kommt noch ein Einfluß hinzu, den Jacobi zum Teil später wieder abstreifte wie Goethe den ganzen Sturm und Drang, der ihn aber viele Jahre hindurch mit dieser Richtung in nahe Berührung brachte, der Einfluß Rousseaus. Für die Theorie der Natur und des Herzens konnte niemand empfänglicher sein als Jacobi. Den prägnantesten Ausdruck findet dieser Einfluß in einem Briefe an Sophie La Roche vom 17. Juni 1771 (Auserl. Br. I, 44), wo er gegen die empfindsame Nachäffung des Hirtenlebens spricht und fortfährt: „Il faut marcher avec la nature; und die simpeln und reinen Empfindungen, die sie giebt, mit so viel Feuer und Stärke aufnehmen, als sie einem ein

Herz gegeben hat, aber keine neuen erfinden wollen". Daß die Lehre Rousseaus sein schon an sich starkes Gefühlsleben nur steigern konnte, leuchtet ein. Zwei Seiten treten besonders bei ihm hervor: das zwingende Gefühl für alles Schöne und Gute, dasselbe, was in ihm die Überzeugung von der höheren Natur des Menschen begründet hatte, und noch lebhafter ein tiefes sympathetisches Gefühl. Wie kein anderer besaß er das Bedürfnis, sich in rückhaltloser Liebe zu ergießen und sich dem Freunde ganz und gar hinzugeben: „Mich däucht," schreibt er am 24. August 1771 an Wieland (Auserl. Br. I, 49), „ich habe außer dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen noch ein besonderes Vermögen, zu lieben, ob es gleich eben so wenig als der Verstand in Wirksamkeit gesetzt werden kann, ohne durch die äußerlichen und innerlichen Sinne den Stoff dazu zu erhalten." Den „äußerlichen Stoff" bot ihm das Haus der Frau La Roche. Am 16. Juni 1771 schreibt er an den Grafen von Chotek (Auserl. Br. I, 41): „Vor meiner Ankunft in dem La Rocheschen Hause hatte das sympathetische Gefühl noch kein Mal mein Herz ganz eingenommen; auch hatte ich mich kein Mal in dem Grade glücklich gefühlt; nunmehr schien mir mein ganzes voriges Leben Tand, und die unbedeutende Erinnerung hätte ich ohne Widerspruch aus meinem Gedächtniß vertilgt gesehen". Über die Natur dieses Gefühls und den Genuß, welchen er in ihm fand, unterrichtet uns eine andere Stelle desselben Briefes, wo er seinen ersten Abend im Hause La Roche erzählt (Auserl. Br. I, 40): „Die Empfindungen, die ich an diesem Abende gehabt, sind ein starker Beweis für mich, daß das Gefühl der Zärtlichkeit sich nicht in bloß vervielfältigte und zusammengedrängte Sensationen auflösen lasse; denn wenn auch in einem Sinne alle übrige vereiniget, und dieser auf einmal mit der ganzen Schöpfung gerührt werden könnte, so würde doch dieser unmittelbare Genuß, welcher gewiß der größte ist, der sich erdenken läßt, allemal wesentlich von jenem unbeschreiblichen, alle andere an Köstlichkeit übertreffenden Gefühle, welches wir Liebe oder Zärtlichkeit nennen, unterschieden bleiben." Einen Gegenstand für seine Liebe fand er in Sophie La Roche. „Meine Gesinnungen," schreibt er ihr am 9. Oktober 1773 (Auserl. Br. I, 147), „meine Empfindungen gegen Sie sind so beschaffen, daß ich mir nichts Köstlicheres zu wünschen wüßte, als — nicht einmal wirklich so geliebt zu seyn — sondern in meinem Leben nur einmal so geliebt gewesen zu seyn, wie ich Sie liebe." Sophie scheint einen großen

Eindruck auf ihn gemacht zu haben, er fühlt sich durch sie verändert und geläutert; sie hat ihn erst größtenteils zu dem Fritz Jacobi gemacht, der er ist (S. 141). In ihr scheint ihm das Ideal reiner Freundschaft, das im „Allwill" und besonders im „Woldemar" so warm geschildert ist, erst aufgegangen zu sein. „In ihrem Anschauen, meine Freundin, reiniget sich mein Herz je mehr und mehr. Kein trügerischer Ekelschwangerer Genuß soll es forthin von seinem Ziele entfernen; in wahren Ahndungen inniger Vereinigung soll es harren, bis es Leben erwerbe und gebe" (S. 147). Man sieht, Zirngiebl mag nicht ganz Unrecht haben, wenn er in der Henriette des „Woldemar" Sophie wiedererkennen will. Schon jetzt tritt in Jacobis Anschauung vom Wesen der Freundschaft zutage, was dann später in der umgearbeiteten Fassung des „Woldemar" 1794 zu vollendeter Klarheit gediehen ist. „Mir scheint es," schreibt er an Wieland am 23. November 1772 (Auserl. Br. I, 100), „nach reiflichem Nachdenken und vielfältiger Beobachtung, unstreitig zu seyn, daß Hochachtung und Liebe, welche wir gegen andere Menschen empfinden, allemal auf diejenigen Eigenschaften sich beziehen, wodurch der Mensch sich selbst als Mensch und anderen Menschen nützlich wird. Der Mensch liebt und schätzt hoch, was dem Menschen nützlich ist, nämlich, was das vollkommenste und liebenswürdigste Wesen, welches er kennt, vollkommener und liebenswürdiger macht." Es war nicht jedermanns Sache, die glutvolle Zärtlichkeit Jacobis auszuhalten. So fühlt sich Wieland von ihr erdrückt und wünscht, daß sein Feuer ein wenig sanfter brenne (Auserl. Br. I, 166). Auch sein Verhältnis zu Sophie konnte auf die Dauer nicht standhalten. — Wir haben hier das sympathetische Gefühl etwas ausführlicher behandelt wegen der Bedeutung, welche es für ein richtiges Erfassen der Persönlichkeit Jacobis und besonders auch für die beiden Romane hat.

Wesentliche Veränderungen in den sittlichen Anschauungen Jacobis unter dem Einfluß Rousseaus sind nicht zu verspüren. Der Lösung seines großen Problems ist er nicht näher geführt worden. Der Gegensatz der höheren und niederen Natur seines Ichs bleibt bestehen, ja er steigert sich zu einem seinen inneren Frieden untergrabenden Konflikt. „Selbst in der Feuersbrunst meines Jünglingsalters sammelte jede große Zerstreuung, so wie jede Leidenschaft, mich nur wieder tiefer in mich selbst, und vermehrte dann mein Sehnen nach der Ruhe, nach dem Frieden, den

ich den Frieden Gottes nannte" (Auserl. Br. II, 271). Es war ein heftiger Kampf, den er führte. Bei jeder neuen Sinnesänderung glaubte er der Weisheit einen Schritt nähergekommen zu sein, und wunderte sich, wie er noch vor so kurzer Zeit ein so großer Tor hatte sein können. Bald aber mußte er erleben, daß das, was er jetzt für Torheit gehalten hatte, ihm wieder als das allein Wahre und die vorige Weisheit als Torheit erschien. So wurde er von Gegensätzen zu Gegensätzen geschleudert. Mit der Zeit kühlte sich dann diese stürmische Hitze etwas ab, eine Art Resignation hat sich seiner bemächtigt. Indem er erst einmal über seine eigene Natur Klarheit zu erlangen suchte, ist er dazu gekommen, mit der Entscheidung zu zögern und die Erwägungen in der Schwebe zu erhalten, ehe er eine voreilige Entscheidung traf (s. Brief an Wieland vom 27. Oktober 1772. Auserl. Br. I, 88 f.). Unter Goethes Einfluß schien dann dieser Gegensatz der beiden Naturen in ihm eine Zeit lang ausgeglichen zu sein, bis er sich später unter Platons Einfluß ein für allemal in ihm festsetzte.

Das ungefähr war der Entwicklungsgang Jacobis bis zu dem Augenblick, in dem er Goethes Bekanntschaft machte. Es war bisher noch nicht der ausgeprägte Sturm und Drang gewesen. Diesen lernte er nun kennen in seinem hervorragendsten Vertreter. Was Jacobi bisher davon gefehlt hatte, war vor allem der pantheistische Grundzug. Wohl war ihm die Natur eine Richtschnur gewesen, aber nur eine äußere. Jetzt verkündete ihm der Sturm und Drang durch Goethe, daß der Mensch ja auch ein Teil der Natur sei, daß sie in ihm sich genau so äußere wie in ihren anderen Schöpfungen, mit derselben Unfehlbarkeit. Man brauche ihr nur zu folgen, dann falle aller Unterschied des Guten und Schlechten, dann tue man unfehlbar das Rechte und sei, da man nur seiner eigenen Natur folge, frei. Jeder, der sie vernehmen könne und wolle, trage die Stimme der Natur in sich, in seinem Herzen. Dies sei das Organ, in dem sich die unfehlbare Natur offenbare. Darum brauche man nur dem Herzen zu folgen, um selbständig zu sein und immer das Rechte zu tun. Man kann sich denken, wie dieses Evangelium, von Goethe in Wort und Person gepredigt, auf Jacobi wirken mußte, der immer nur nach Freiheit gerungen hatte und über den Gegensatz zwischen Gut und Böse nie hinweggekommen war. Alles, was man ihn gelehrt hatte von der Macht des Bösen, das man im Kampfe mit sich selbst überwinden müsse, das lernte er jetzt als eine Fessel

für Herz und Geist empfinden, die er freudig abstreifte. (An Goethe 6. November 1774, siehe Goeth.-Jac. S. 44). Hatte doch auch ihm das Herz, das Gefühl die sichersten Überzeugungen und das unerschütterliche Vertrauen zur Natur des Menschen gegeben. Den Wert des Herzens hatte er wohl gekannt, aber daß er in ihm einen unfehlbaren Führer im Handeln, die Gewähr seiner Freiheit hatte, das hatte er sich nicht auszudenken gewagt. „Mein Charakter," schreibt er am 13. August 1774 an Sophie La Roche (Auserl. Br. I, 174), „wird nun erst seine ächte, eigenthümliche Festigkeit erhalten, denn Goethen's Anschauung hat meinen besten Ideen, meinen besten Empfindungen — den einsamen, verstoßenen — unüberwindliche Gewißheit gegeben." „Dein Herz, dein Herz ist mir alles. Dein Herz ists was dich erleuchtet, kräftiget, gründet. Ich weiß, daß es so ist; denn auch ich höre die Stimme, die Stimme des Eingebohrenen Sohn Gottes, des Mittlers zwischen dem Vater und uns," schreibt er an Goethe (21. Oktober 1774, Goeth.-Jac. S. 43). Es bedurfte keines schweren Entschlusses, sich Goethes Überzeugung anzuschließen, d. h. das eigene Herz sich zum alleinigen Führer zu bestimmen. „Der einzigen Stimme meines eigenen Herzens horch ich. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, ist mir Weisheit, ihr muthig zu folgen Tugend. So bin ich frey; und wie viel köstlicher als die Behaglichkeiten der Ruhe, der Sicherheit, der Heiligkeit ist nicht die Wonne dieser Freiheit." (An Goethe am 6. November 1774. Goeth.-Jac. S. 44). Ein neues Gefühl ist in ihm geweckt worden, das er nicht um alles in der Welt missen wollte, „das innige Gefühl, von eigener Kraft zu leben, zu dauern, zu wirken." (An Wieland am 13. November 1774. Auserl. Br. I, 194). Es ist zu vermuten, daß die Philosophie Spinozas eine Art Vermittelung abgegeben hat. Noch nach 38 Jahren erinnert Jacobi, der doch sonst mit seinem Gedächtnis so wenig zufrieden ist, Goethe an die Laube, in der er ihm so unvergeßlich über Spinoza sprach. (An Goethe am 28. Dezember 1812. Goeth.-Jac. S. 260).

Noch ein anderes ist es gewesen, was Jacobi so an Goethe fesselte und die Aufnahme seiner Lehre erleichterte. Nicht nur die langersehnte Lösung der quälenden Fragen und die Rechtfertigung seiner einsamen Gedanken und Gefühle hatte ihm Goethe gebracht, er hatte ihm auch das geschenkt, wonach sich Jacobi nicht minder gesehnt hatte, ein Herz, dem gegenüber die ganze Kraft seiner Liebe, die ganze Gewalt seines sympathetischen Gefühls sich uneingeschränkt

ergießen konnte. „Goethe ist der Mann, dessen mein Herz bedurfte, der das ganze Liebesfeuer meiner Seele aushalten, ausdauern kann." (An Sophie La Roche, 10. August 1774. Auserl. Br. I, 174.) „Sie kann's ausdauern, seine Seele, — zeugte in sich der Eine vom Andern, — die ganze Glut der meinigen; nie werden sie einander verzehren." (An Wieland vom 27. August 1774. Auserl. Br. I, 180.) Die ganze Zeit während und nach seinem Zusammensein mit Goethe bildet den Höhepunkt in seinem Gefühlsleben. Das beweist der Ton seiner Briefe und besonders die Art seiner Naturbetrachtung, die er in der mystischen Vereinigung seiner Seele mit dem Alliebenden zum höchsten Genuß steigert.

Trotz alledem wäre es falsch zu meinen, Jacobi habe in Goethe ein Ideal gesehen, dem er in allem nachstreben müsse. Im Entwurf zu einem nicht geschriebenen Brief an Goethe aus seinen letzten Jahren (November 1815. Goeth.-Jac., S. 269) betont er entgegen der Darstellung im dritten Bande von „Dichtung und Wahrheit", daß er sich der Verschiedenheit ihres Wesens von Anfang ihrer Bekanntschaft an bewußt gewesen sei. Diese Angabe läßt sich durch Äußerungen aus dieser Zeit belegen. Jacobi besaß ein sehr feines sittliches Empfinden; und da ergab sich von selbst, das manches von dem, was Goethe seinem neuen Freunde von Begebenheiten seines Lebens offenbart haben mochte, nicht dessen Billigung fand, wie sich ja Goethe selbst auch davon bedrückt fühlte. Doch vermochten solche Erwägungen nicht, ihn über die Richtigkeit der von ihm vertretenen Lebensanschauung bedenklich zu machen. Er schob es auf Rechnung der Goetheschen Persönlichkeit, die noch viel mehr wie er selbst das Werkzeug der unabänderlich wirkenden Natur war. „Je mehr ich überdenke", schreibt er am 27. August 1774 an Wieland (Auserl. Br. I, 178 f.), „je lebhafter empfinde ich die Unmöglichkeit, dem, der Goethe nicht gesehen noch gehört hat, etwas Begreifliches über dieses außerordentliche Geschöpf Gottes zu schreiben. Goethe ist, nach Heinses Ausdruck, Genie vom Scheitel bis zur Fußsohle; ein Besessener, füge ich hinzu, dem es fast in keinem Falle gestattet ist, willkürlich zu handeln. Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu seyn, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, daß er anders denken und handeln soll, als er wirklich denkt und handelt." Interessant ist, wie er dann diese Eigenschaft Goethes mit der Lehre von der richtigen Führung der Natur in Einklang bringt: eine Veränderung zum Besseren und Schöneren ist trotzdem möglich, und zwar muß sie

wie all sein Tun das Resultat eines natürlichen Prozesses, einer organischen Entwicklung aus ihm selbst heraus sein. Das war ja der große Unterschied zwischen Goethe und Jacobi, daß bei Goethe die von ihm vertretenen moralischen Anschauungen nicht das Resultat des Nachdenkens, nicht eine Überzeugung waren, die er nach sorgfältiger Prüfung sich zu eigen gemacht hatte, sondern daß sie in seiner Persönlichkeit wurzelten. Er hatte sie nicht in sich aufgenommen, um nach ihnen zu leben, sondern weil sie zu seiner Persönlichkeit paßten. Sie waren gleichsam eine Rechtfertigung für das, was er seiner Natur nach war und sein mußte. Deutlicher noch, als während Goethes Aufenthalt in Düsseldorf, sind Jacobi nach dem angeführten Brieffragment die Unterschiede ihrer beiden Charaktere während ihres zweiten Zusammenseins im Januar 1775 in Frankfurt geworden.

Der Niederschlag nun dieser Berührung mit Goethe ist der Allwillroman, speziell die Figur Allwills selbst. Die Frage nach dem Verhältnis Goethes und Jacobis zu ihr stellt sich komplizierter als man bisher angenommen hat, weil während der Ausarbeitung des Romans bis zum Winter 1776 eine Wandlung in Jacobis Anschauung eintritt, die seine Stellung zur Allwillfigur wesentlich verändert. Zunächst müssen wir uns mit dem Allwill, soweit er positiv geschildert ist, unter Ausscheidung aller eine Kritik seiner Person enthaltenden Stellen beschäftigen. Dafür kommen in Betracht die Briefe Clerdon an Sylli vom 8. März mit Eduard Allwills Brief als Beilage (T. M. 1776 II, 32 ff.), Eduard an Clemenz (T. M. III, 57 ff.) und Eduard an Luzie (T. M. IV, 233 ff.). Dieser letzte Brief ist der wichtigste. Er gehört, wie bereits oben S. 7 bemerkt, wohl zu dem ältesten, was am Roman überhaupt geschrieben wurde; er versetzt uns in die Stimmung, die sich Jacobis unmittelbar unter dem Eindruck Goethes bemächtigt hatte.

Was zunächst die Jugend Allwills und seine Entwicklung bis zu seinem gegenwärtigen Standpunkt betrifft, so ist sie ganz Jacobisch. Ein Vergleich zeigt, daß Allwill in vielen Punkten ein genaues Porträt seines Schöpfers ist: die Eigenart des Knaben, die daraus folgende falsche Behandlung, Geringschätzung seiner Geistesgaben, der Vergleich mit dem glücklicheren älteren Bruder, die religiöse Schwärmerei, der Eintritt in eine pietistische Gesellschaft, alles das ist beiden gemein. Diese Übereinstimmung ist so groß, daß man auch die Angaben, für welche wir aus Jacobis Jugendberichten keine Parallele haben, als biographisches Material verwerten darf. Beiden ist weiter gemeinsam

das Ringen nach einer gefestigten Lebensanschauung. Allwill ist es wie Jacobi ergangen, daß er bei jeder Sinnesänderung endlich die Wahrheit errungen zu haben glaubte, seine frühere Meinung Torheit nannte, um im nächsten Augenblick die neue Ansicht wieder als töricht zu verwerfen. Gemeinsam ist beiden das Streben nach Freiheit; beide finden keine Befriedigung in der Moral, in der sie erzogen sind. Und dann läßt Jacobi seinen Helden dieselbe Wandlung durchmachen, die sich soeben unter dem Einfluß Goethes bei ihm selbst vollzogen hat: er verwirft die Regeln für das Gute und Schöne, die er bisher als maßgebend anerkannt hatte und stellt sich ganz auf sich selbst, auf sein Herz. Dieser Umschwung wird bei Allwill mit genau denselben Worten charakterisiert, welche auch Jacobis Umwandlung in seinen Briefen bezeichnen: „Ich weiß ja alles; — schreibt Allwill (T. M. IV, 238) — bin ja mehr als einer gehütet worden irgend zu wissen — was ich wollte; zu empfinden — was ich empfand; strenge angewiesen wie ich etwas schön und gut, und nur dies etwas so finden müsse; ausgestopft mit erkünsteltem, erzwungenem Glauben; verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhängender Ideen; hingewiesen, hingestoßen zu einer durchaus schiefen, ganz verlogenen Existenz." Und nun geht es weiter in wörtlicher Übereinstimmung mit dem bereits zitierten Brief an Goethe vom 6. November 1774 (Goeth.-Jac., S. 44). „Dennoch wurde mir viel von meiner Beylage bewahrt, und darum weiß ich, an wen ich glaube. Der einzigen Stimme meines Herzens horch ich ꝛc." Auch das Vorige stimmt, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich mit dem überein, was vor dieser Briefstelle steht: „Alsdann soll dir, in dieser oder jener Stunde, erzählt werden, in was für Fesseln man mir, von Kindesbeinen an, Geist und Herz geschmiedet; wie man alles angewendet, meine Kräfte zu zerstreuen, meine Seele zu verbiegen. Dennoch wurde mir viel ꝛc."

So sind Allwill und Jacobi gleich in ihrer Entwicklung und in der Theorie ihres Lebens und Handelns.[1]) Verschieden aber sind sie in ihrer Persönlichkeit, denn in seinen persönlichen Eigenschaften ist Allwill gleich Goethe. Es ist Goethe von dem Gesichtspunkt Jacobis gesehen, wobei die Seite in den Vordergrund gerückt ist, die auf

[1]) A. Frank a. a. O., S. 41, Anm. 6, sieht in dem Briefe an Goethe nicht das Bekenntnis zu einer grundsatzlosen Sittlichkeit. Meines Erachtens ist das aber gerade der Sinn dieser Briefstelle, besonders der Worte: „Der einzigen Stimme meines eigenen Herzens horch' ich".

Jacobi gemäß seiner Naturanlage und Entwicklung die größte Wirkung hervorgebracht hat, d. h. es ist Goethe als moralisches, nicht als künstlerisches „Genie". Allwill hat alle die Eigenschaften, welche Jacobi an seinem Freunde nicht loben konnte, und sein Tun ist zu verstehen, wie sich Jacobi das Goethes erklärte, als ein triebmäßiges; die Möglichkeit anders handeln zu können ist dabei ausgeschlossen. Es ist ebenfalls ein Besessener, dem es fast in keinem Falle gestattet ist, willkürlich zu handeln (T. M. IV, 232). Charakteristisch ist sein Verhältnis zu den Frauen, das ganz auf dem zu beruhen scheint, was Goethe seinem Freunde erzählt haben mochte. Neben einer Reihe anderer, mit denen Allwill in mehr oder weniger enge Beziehung geraten ist — ein solches Erlebnis liegt gerade hinter ihm — steht Luzie. Diese hat er in eine Leidenschaft für sich verwickelt, an der sie dem Tode entgegenkrankt. Die starke Sinnlichkeit, verbunden mit dem Bestechenden seines ganzen Wesens machen ihn zu einem gefährlichen Menschen. Trotz des Unglücks aber, das er hervorruft, bleibt er „immer doch ein mächtiger Genius, gezeichnet mit dem Finger Gottes, daß kein Mensch Hand an ihn zu legen wagt" (T. M. IV, 252), eben weil sein Handeln nur die notwendige Folge der in ihm wirkenden Natur ist.

Aus der Tatsache nun, daß Allwill keineswegs das Ideal Jacobis ist, ergibt sich, daß der Roman, dessen Held er ist, unmöglich seine Verherrlichung zum Zwecke haben konnte. Daß er als Held des Romans geplant gewesen ist, braucht wohl nicht ausführlich erwiesen zu werden. Clerdon, der in der Fassung des Merkur zwar sehr hervorgehoben ist, kann es nicht sein, denn er ist eine innerlich und äußerlich so gefestigte Persönlichkeit, daß irgend welche romanhafte Begebenheiten nicht gut an ihn geknüpft werden konnten. Der Plan des Romans kann also nur der gewesen sein, daß der Held eine Entwickelung durchmachen sollte. „Allwill" war als Entwicklungsroman nach dem Muster von Wielands Agathon gedacht.

In den Merkurfragmenten finden wir eine Umwandlung des Helden bereits vorbereitet. So ist vor allem klar, daß Allwill trotz scheinbar gefestigter Lebensanschauung die ersehnte Ruhe und den Frieden noch nicht gewonnen hat. Der Gedanke an das Unglück, das er seiner Natur folgend angerichtet hat, bedrückt ihn. Noch tiefer erschüttert ihn der Gedanke, daß er seinem Schicksal nie entrinnen wird, da es in seiner Natur begründet ist. „Was soll dein Jammer, deine Reue, dein Klagen? Es ist nur Hohn damit! Ein unbezwing-

licher Leichtsinn, eine verruchte Arglosigkeit, liegt zu tief in deiner brausenden, unaufhörlich gährenden Natur. Wer dich kennt, traut dir nicht, liebt dich nicht! — O Luzie! bis zur Verwirrung hats mich fast gebracht, dies Sinnen über mich selbst, dies Hadern mit mir," so hat er vor anderthalb Jahren geschrieben, als er schon mitten in seiner gegenwärtigen Periode stand (T. M. IV, 250). Und jetzt schreibt er an seinen Freund Clemenz von Wallberg (T. M. III, 65): „Thränen, guter Wallberg, Thränen über deinen armen Eduard, den die Liebe zum Schönen verzehrt, und der in ewiger Zerrüttung mit den Zähnen knirschen muß — der den Frieden Gottes ahndet, und verdammt ist zu täglicher Sünde! — Nie, nie wieder eine Stätte finden, wo sein Haupt ruhe! — Nie? — Doch, doch! es wird ja einst brechen — ja brechen in Wonne wirst du einst, gutes, quaalvolles Herz!" Solcher Stellen gibt es noch mehr.

Wie aber sollte sich diese Weiterentwicklung Allwills vollziehen? Diese Frage können wir mit Jacobis eigenen Worten beantworten, wenn wir uns vor Augen halten, daß Allwill Goethe ist. In demselben Briefe, in dem er Goethe einen Besessenen nennt, dem es fast in keinem Falle gestattet ist, willkürlich zu handeln, schreibt er einen Tag, nachdem er Goethe mitgeteilt hatte, daß er in seinem Namen den Plan zu einem Roman entworfen und mit der Ausarbeitung bereits begonnen habe (Goeth.-Jac. S. 37), an Wieland (Auserl. Br. I, 179): „Hiemit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren in ihm möglich sey: aber nicht anders ist sie in ihm möglich, als so wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt. Sie wissen, mein Bester, daß am Anfange im großen All auch die Götter eingeschlossen waren; daß sie gefangen lagen zwischen den Elementen; Sie wissen auch, wie die Götter endlich durchbrachen und sich wider die Titanen lagerten." Also in natürlicher, organischer Entwicklung sollte sich das Gute und Schöne von dem Schlechten und Geringen, das jetzt noch in seiner Natur enthalten ist, läutern. Das Mittel dazu sollte die Liebe sein. Das Romanfragment schließt mit einer imposanten Verkündigung Luzies, wie Allwill dereinst mit dem Mädchen, das, glücklicher als sie selbst, ihn durch Einflößung einer reinen Liebe zu seiner edleren Natur hindurchgeführt hat, an ihr Grab kommen wird (T. M. IV, 262).

Diese Prophezeiung, die allein schon diese Vermutung rechtfertigen würde (s. Holtzmann a. a. O. S. 77), kann aus Allwills

Charakter gestützt werden. Der Umgang mit dem weiblichen Geschlecht stimmt an sich schon das Allzuheftige seiner Empfindungsart herab, die Frauen stehlen ihm Gleichmütigkeit und Ruhe in sein Herz (T. M. II, 41). Über seinen Glauben, schon wirklich geliebt zu haben, lächelt Clerdon insgeheim (T. M. II, 40). Allwill trägt selbst die Ahnung einer höheren Liebe in sich. Er schreibt an seinen Freund Clemenz inbezug auf die Liebe Amalias zu ihrem Gatten (T. M. III, 64): „Ich weiß nicht, ob es eine herrlichere Liebe geben kann, als diese; wenn auch jene höhere, wovon ich ehemals so wunderbare Ahndungen hatte, kein leeres Hirngespenst wäre; alle andere Liebe ist gewiß nur Schaum dagegen". Dazu kommt die bereits zitierte Stelle desselben Briefes, an der Allwill eine hohe Wonne für sich voraus ahnt. Diese Hinweise dürften genügen, um die Vermutung über den Plan des Romans zu rechtfertigen.

Außerdem läßt die Anlage des Romans vermuten, daß Sylli ein Einfluß auf die Entwicklung des Helden zugedacht war. Eine Zusammenführung dieser beiden, jetzt völlig getrennten Hauptfiguren, war jedenfalls wohl geplant. In der Fortführung von 1792 ist sie sicher gestellt. Es ist vielleicht anzunehmen, daß der läuternde Einfluß, der Sylli nachgerühmt wird, an Allwill seine Wirkung tun und ihn vielleicht für eine reinere Liebe fähig machen sollte. So läge denn hier schon das Motiv des läuternden Einflusses einer reinen Frau vor, ähnlich, wie es nachher im „Woldemar" verwertet ist. Jacobi hatte ja solchen Einfluß durch Sophie La Roche selbst erfahren.

In dieser Form war der Roman geplant in einer Zeit, wo Jacobi noch ganz unter dem Einflusse Goethes stand und die Ideen des Sturm und Drangs sich zu eigen gemacht hatte. Als sich aber der unmittelbare Eindruck zu verflüchtigen begann, konnte es nicht ausbleiben, daß Jacobi die neue Lebensanschauung kritischer ansehen lernte. Er war zu sehr Philosoph und prinzipieller Denker, als daß ihm nicht mit der Zeit Bedenken über die Theorie des eigenen Herzens, wie er sie von Goethe übernommen hatte, hätten aufsteigen müssen. Wann diese Krisis eingetreten ist, läßt sich nicht genau festlegen. Aus den Briefen im Merkur tritt sie uns als Tatsache entgegen. In den Briefen der Iris und auch in den ersten der im Merkur neu veröffentlichten ist Allwill noch derselbe, wie ihn sich Jacobi bei Beginn des Romans gedacht hat. Er wird durchweg im günstigen Lichte geschildert und der Grund seines Wesens, eben die

Theorie des Gefühls mit keinem Worte angegriffen. Clerdon zollt der Stärke seines Gefühlslebens, seinem unmittelbaren Empfinden, seinem glühenden, mutigen Herzen volle Anerkennung, wenn er auch fühlt, daß noch nicht alles in ihm zur Reife gekommen ist (T. M. II, 35). Auch Amalia spricht lobend von ihm. Diese günstigen Urteile sind stehen geblieben bis zu der großen Umarbeitung vom Jahre 1792, wo sie dann im Sinne der anderen, in der Krisis entstandenen Romanbriefe abgeändert wurden. Da wurden sie teils gestrichen, wie das Lob Clerdons, teils durch weniger Günstiges ersetzt. So sagt Amalia im Merkur (II, 52) von Clerdon und Allwill: „Beyde Mannsleutchen sagten gar herrliche Dinge, so daß ich mit Mühe überwand, da mein Stündlein erschien, von dannen zu scheiden." Dafür ist 1792 eingesetzt worden (s. W. I, 46): „Unser Beisammensitzen und Geschwätz war doch wohl eben so viel werth (sc. als eine vorhergegangene Aufmerksamkeit Allwills). Allwill ist ein recht wackerer Junge, und ich traue ihm von manchen Seiten sehr; von anderen Seiten aber traue ich ihm nicht: es ist etwas von Ruchlosigkeit in ihm. Clerdon will das immer beschönigen."

Wie die Krisis in Jacobi entstanden ist, ist leicht auszudenken. Seine eigene Überlegung der Theorie des Herzens mußte ihm Konsequenzen aufdecken, die zu seinem sittlichen Empfinden in direktem Widerspruch standen. Dazu kam, daß er bei seinem Besuche in Frankfurt im Januar 1775, wie er selbst später erklärte (Goeth.-Jac. S. 269) die Eigenart Goethes genauer kennen gelernt und schärfer gesehen hatte, was ihn von ihm trennte. Er mußte sich sagen, daß alles, was ihm an Goethe mißfallen hatte, vom Standpunkt seiner Theorie nicht angefochten werden konnte. Die „Stella" mag ebenfalls zu dieser Entwicklung das Ihrige beigetragen haben. Sofort wurde in Jacobi der alte Gegensatz, den er zwischen den Bedürfnissen unserer Natur und den Forderungen der sittlichen Ordnung empfand, wieder laut, und es wurde ihm mehr und mehr klar, wie wenig doch die Theorie des Herzens geeignet war, eine befriedigende Lösung des Problems zu geben. Alles, was gegen sie gesagt werden mußte, wurde ihm deutlich. Und doch konnte er ihr nicht alle Berechtigung absprechen: daß das Herz eine ausschlaggebende Rolle innehaben, daß doch aus der eigenen Natur alles Gute und Schöne hervorgehen müsse, das konnte er nicht abweisen; war es doch von Anfang an seine eigenste, wenn auch nicht so deutlich empfundene Überzeugung gewesen! So entstand in ihm ein Kampf für und wider. Unter

diesen Umständen war es ausgeschlossen, den begonnenen Roman nach der ursprünglichen Absicht weiterzuführen, war doch auf einmal der geplanten Entwickelung der Boden entzogen; die Grundlage, von der Jacobi damals ausgegangen war, war erschüttert. So erhält denn der Roman einen scharfen Bruch. Der Gedanke an eine Entwickelung des Helden zu einem reinen Menschen aus eigener Kraft wird fallen gelassen, und der Roman wird zum Ausdruck dessen, was Jacobi selbst bewegte, des Kampfes für und wider. Auf der einen Seite Allwill mit der Lehre, an die Jacobi vor kurzem selbst geglaubt, in der er vorübergehend Ruhe und Frieden gefunden hatte — auf der anderen Luzie mit alle dem, was dagegen eingewendet werden konnte und mußte. Gerade das, was ehedem der eigentliche Inhalt des Romans werden sollte, wirft Luzie den Allwillmenschen als Ungereimtheit vor: „Alles soll aus freyer Hand geschehen; die menschliche Seele zu allem Guten und Schönen sich selbst aus sich selbst bilden!“ (T. M. IV, 256). Grundsätze, Grundsätze, gerade das, was jene andere Lehre so energisch abgelehnt hat, sind nötig. Auch das in den Entgegenhaltungen Luzies, was lediglich gegen Allwill, soweit er Goethe, nicht Jacobi ist, gegen die Verquickung der reinen Herzenstriebe mit der Sinnlichkeit, gerichtet zu sein scheint, hat allgemeine Bedeutung. Denn kann man die Triebe des Herzens von denen der Sinne überhaupt unterscheiden ohne Prüfung an den über ihnen stehenden Grundsätzen? Allwill hat von beiden Parteien die größere Kraft. Der Brief an Luzie ist im Enthusiasmus für das neue Evangelium verfaßt worden und enthält genug von dem, was auch jetzt noch Jacobi mit aller Entschiedenheit vertreten würde. So erklärt sich die Auffassung der Herzogin Amalia, von der Wieland am 22. Januar 1777 schreibt (Nachl. S. 18): „Unsere Herzogin-Mutter kan's kaum erwarten, was ihr Günstling Allwill dem frommen, orthodoxen, über mißlungene Liebe piquirten Mädel Luzey repostiren wird.“ Dr. Reimarus (Dr. R. s. W. I, 351 f.) hat durchaus recht, wenn er sagt, daß das Gift, welches Allwill in seiner Geniemoral gibt, zu stark ist, als daß das Gegengift Luzies es unwirksam machen könnte. Und Jacobi ist nicht ganz ehrlich, wenn er in seiner Antwort vom 23. Oktober 1781 (W. I, 353) versichert, daß er Allwill nur deshalb so glänzend gemalt habe, um bei seiner Gattung überhaupt Gehör zu finden. In dem folgenden läßt er aber dann erkennen, daß er der Goetheschen Natur noch immer Bewunderung zollt: „Der Abscheu nur an allem Todten ist mir im

Grunde nicht verhaßt; und der Wille, ganz lebendig zu seyn, wenn er nicht angenommen, sondern angeboren ist, zeugt von etwas hohem und edlem, dem ich meine Achtung, und nachdem der Grad ist, auch meine Bewunderung nicht versagen kann". Und so ist es auch nur halb richtig, was er am 5. November 1781 (Auserl. Br. I, 338) an G. Forster schreibt: „Ich weiß nicht, was Kräftigeres gegen die sogenannte Genieseuche geschehen konnte; auch haben die feinen Nasen es nur zu gut gerochen".

Die innere Wandlung des Dichters hatte für den Roman noch eine andre Folge. Als Jacobi den Plan entwarf, war er im Besitz einer geschlossenen Weltanschauung, die er als Maßstab an die Dinge legen konnte; er stand über dem Helden und wußte, wohin er ihn führen wollte. Von dem Augenblick aber, wo er an ihr zu zweifeln begann, war es nicht nur unmöglich den Allwill in dem ursprünglichen Sinne weiterzuführen, sondern es gab, solange er selbst nicht zu einem festen Resultat gekommen war, überhaupt keine Möglichkeit, den Roman abzuschließen. Welche Lösung konnte er dem Konflikt, dessen Darstellung jetzt der Inhalt des Romans geworden war, geben, wenn er selbst keine wußte? Er hätte den Helden dorthin bringen können, wohin er selbst gekommen war, zur Erkenntnis der Falschheit seiner Anschauungen. Aber hätte das zu dem Charakter Allwills, wie er bisher geschildert war, gepaßt? War es nicht ebenso unmöglich, Allwill Mißtrauen gegen seine eigene Natur einzuflößen, wie es bei seinem Urbild, bei Goethe, unmöglich war?

So blieb denn *Allwill*, was er war, *das Dokument einer vergangenen Periode, der Repräsentant eines gewesenen Jacobi*. Der Dichter gab den Gedanken, den Roman zu vollenden, in demselben Moment auf, in dem er über die Unhaltbarkeit der Anschauungen, die in ihm vertreten werden sollten, klar geworden war. Der Vorbericht zu der Ausgabe im Merkur (T. M. II, 15) spricht diesen Verzicht schon aus. In der Vorrede zur Ausgabe 1781 wird dies dann noch deutlicher wiederholt. Was noch an Material vorhanden ist, soll eventuell zu einer späteren Erweiterung nach der philosophischen, nicht nach der dichterischen Seite hin verwandt werden. Das Problem also soll tiefer begründet, nicht eine Lösung gegeben werden.

Von hier aus, aus der Unfähigkeit zu einer Anschauung zu kommen, in der die Ansprüche der verschiedenen unser Handeln

bestimmenden Faktoren in Einklang gebracht sind, leitet sich das her, was Jacobi später als ein besonderes Verdienst seiner Darstellung und seiner Philosophie überhaupt betrachtete. Er macht aus der Not eine Tugend und behauptet, daß der eigentliche Zweck seines Werkes, „welches mit Dichtung gleichsam nur umgeben" sei, der gewesen sei, „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich auf das gewissenhafteste vor Augen zu stellen", dies in beabsichtigtem Gegensatz zu den Moralisten, die wichtige Tatsachen des Seelenlebens einfach übergehen, um alles aus einem Prinzip erklären zu können (W. I, S. XIII ff.).

Zu dieser Auffassung seines Werkes, obwohl erst 1792 in der Vorrede zur umgearbeiteten Ausgabe des „Allwill" in dieser Weise ausgesprochen, ist Jacobi schon früher gekommen. Sie liegt schon in den Worten des Vorberichtes im Merkur (T. M. II, 15): „In der That sind hier die Menschen das einzige Interessante: wer sich mit diesen nicht befreunden, wer überhaupt durch das Leben, so wie es sich gewöhnlich in unser Werktags-Welt ergiebt, ohne herzliche Theilnehmung an allem durchschleichen kann, der muß viele Briefe dieser Sammlung äußerst schaal und langweilig finden". Deutlicher tritt uns dann diese Auffassung in der Antwort an Dr. Reimarus vom 21. Oktober 1781 (W. I, 357 f.) entgegen. Da stellt Jacobi seine Methode, ein jedes Ding in seiner eigenen wahren Gestalt, jede menschliche Kraft in ihrem wahren, wirklichen Maße als treuer Naturforscher zu zeigen, in Gegensatz zu dem moralischen Falschmünzer, der seine Leser um den wahren Wert der Dinge betrügt, das heißt dem Rationalisten, der bei der Erklärung des moralischen Lebens aus Begriffen die Bedeutung wichtiger Seelenkräfte verschweigt, und zu dem moralischen Alchimisten, der das sittliche Vermögen der Menschen in Rauch verwandelt, das heißt dem, der die Ethik auf aller Form entbehrende Gefühle zurückführen will. So sind auch die Worte an G. Forster (Auserl. Br. I, 338) zu erklären: „Was in den letzten Briefen von Allwill's Papieren geleistet ist, — entgegengesetzte Empfindungen, Neigungen, Systeme, mit der Treue, mit dem unpartheiischen Eifer dargestellt — ist, so viel ich weiß, von mir das erste Mal geschehen". Die Unparteilichkeit war nicht einer künstlerischen Absicht, sondern dem Unvermögen, sich für eine Partei zu entscheiden, entsprungen. Der letzte Sinn des Wortes von der „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich" ist die Jacobi zeitlebens eigen gebliebene Ansicht, daß in jedem menschlichen

Individuum etwas Letztes, Unerforschliches sich offenbare, das wir nur verspüren und beschreiben, nicht aber erklären können. In diesem Sinne bezeichnet er es inbezug auf den „Allwill" als seine Absicht, „Dasein zu enthüllen". Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt, das Einfache, das Unauflösliche (Brief an Hamann, 16. Juni 1783. Nachl. S. 57). —

Das Bedürfnis nach einer Lösung war mit der Formulierung des Problems, wie sie in den Briefen des Merkur enthalten ist, für Jacobi selbstverständlich nicht beseitigt. Wieweit dürfen wir uns von unseren Trieben, da wir ihnen nun einmal nicht unbedingt vertrauen können, leiten lassen? Welches Recht auf Geltung haben die von uns auf Grund früherer Erfahrungen oder von der Menschheit allgemein aufgestellten Grundsätze? Können wir ihnen folgen, ohne unsere Neigungen und Triebe, die doch der Grund alles individuellen Lebens sind, ohne unsere eigene Natur aufzugeben und uns zur Maschine zu erniedrigen? oder wie können wir zu einer Übereinstimmung der Forderungen unserer Natur mit denen der sittlichen Ordnung, zu einer Versöhnung von Natur und Freiheit gelangen? Alle diese Fragen beschäftigten ihn weiter. Noch wirkte auch die Mahnung Goethes nach, es ihm gleich zu tun und, was ihn innerlich bewege, in dichterische Form zu kleiden und sich so davon zu befreien. Bei seiner Arbeit am „Allwill" mag er die wohltuende Wirkung dieses Verfahrens an sich selbst verspürt haben. Jedenfalls sehen wir ihn kurz nach dem Abdruck der letzten Allwillbriefe im Dezemberheft des Teutschen Merkur 1776 mit einem neuen Roman beschäftigt, bei dem jene Fragen den einen Teil des Inhaltes ausmachen.

Den Helden Woldemar, der diesmal ganz der Jacobi dieser Zeit ist, bewegt die Frage: sollte es einem sittlich tief empfindenden Menschen nicht möglich sein, in sorgfältiger Selbstprüfung die unreinen Triebe von den reinen so abzusondern, daß er sich unbedingt der Führung seines geläuterten Herzens überlassen darf und sich auf diese Weise zu einem harmonischen und freien Wesen durchbildet? Zu Beginn des Romans taucht diese Möglichkeit nur als leise Hoffnung in Woldemar auf, die er zurückdrängen zu müssen glaubt. In der Berührung aber mit der reinen Seele Henriette, die ihm der lebende Beweis für die Richtigkeit seiner Ahnung zu sein scheint, wird diese Hoffnung zur Gewißheit. Auch dieser Roman sollte pessimistisch schließen. Wohl schon nach dem damaligen Plan

sollte die Ansicht praktisch d. h. durch Erfahrungen Woldemars an sich selbst widerlegt werden. Jacobi wollte seinen Helden zu dem „Loche" führen, das er selbst in der edelsten Philosophie, die er kennt, gefunden hat. Es sollte gezeigt werden, daß es falsch ist zu glauben „mit einer gewissen Form unseres armen Selbstes allein bestehen und daran genug haben zu können." (An Hamann, am 16. Dezember 1783. Nachl. S. 57 f.). Warum ihn das unmöglich dünkte, geht hervor aus der Antwort an Dr. Reimarus (W. I, 355 f.). Dort führt er aus, daß die beste Moral in einer Lehre von unseren Begierden, den Trieben bestehen müßte. Aber was nützte es, wenn wir sie von einander unterscheiden und nach ihrem Werte genau anordnen könnten! Bestimmt doch „unsere Meinung von der wahren Rangordnung menschlicher Begierden nicht die Grade und Verhältnisse ihrer Kräfte in uns." Sie wirken nicht in uns nach dem Maßstabe des Wertes, den wir ihnen beilegen, sondern nach dem Stärkegrade, wie sie in unserer Natur gegeben sind und durch äußere Eindrücke geweckt werden. Einen Ausweg aus diesem Labyrinth hatte Jacobi auch damals noch nicht gefunden.[1])

Viertes Kapitel.

Jacobi und die übrigen Figuren des Romans.

In der Frage nach den Vorbildern für die einzelnen Figuren des Romans dürfte Scherer in seinem Aufsatz „Goethe und Adelaide" im allgemeinen richtig entschieden haben (Aufsätze über Goethe, S. 97 ff.). Danach ist Clerdon gleich Jacobi, Amalie gleich Betty, Lenore und Clärchen gleich Lotte und Lene, den Schwestern Jacobis. C. und Heimfeld sind Düsseldorf und Pempelfort. Sylli in E. ist Johanna Fahlmer in Frankfurt.

So gewiß es ist, daß diese Personen seines Kreises dem Dichter wenigstens den äußeren Rahmen für seine Charakterbilder gegeben haben, so falsch wäre es, wollte man in den Figuren des Romans ihre genauen Porträts sehen. Am wenigsten dürfte das bei Sylli zutreffen. Die Gestalt der Johanna Fahlmer ist ja noch immer in Dunkel gehüllt. Es ist sicher und durch eigene Worte Jacobis

[1]) Das Nähere wird eine zweite Abhandlung über den „Woldemar" bringen.

bezeugt (s. Holtzmann, S. 85), daß Sylli Züge von ihr trägt; es mag gerade das Bedürfnis, in gegenseitiger Liebe und Freundschaft aufzugehen, gewesen sein, was Johanna mit Friedrich Heinrich Jacobi verbunden hat. Aber schon die frühere Darstellung von Jacobis Charakter läßt erkennen, daß in Sylli wesentlich eigene Empfindungen und Gefühle wiedergegeben sind. Eine Stelle der Widmung des Woldemar an Goethe (1794) scheint anzudeuten, daß schon ehe Goethe nach Düsseldorf kam, Stücke des Romans vorhanden waren. Jacobi spricht von Goethes Ermunterung zu selbständiger literarischer Produktion und fährt fort (W. V, S. X f.): „Wie hätte ich Dir widerstanden, Du Mächtiger. Ich suchte Dir auszuweichen; und zog, anstatt neue Versuche zu wagen, schüchtern nur ältere ans Licht. Neue Begeisterung wurde mir aus Deiner Freude. Der unerwartete Beyfall, die zuvorkommende Gunst anderer Männer, stärkte den Muth des verborgenen Ungenannten. Woldemar wurde unternommen." Sollte das zutreffen, so können nur die Teile, welche die Darstellung des Gemütszustandes Syllis enthalten, mit diesen früheren Versuchen gemeint sein. In der Tat ist es nicht ganz unwahrscheinlich, daß diese Stücke in früherer Zeit entstanden sind. Hatte doch Jacobi damals, als er die Irisbriefe ausarbeitete, an Goethe das, wonach Syllis Sehnen geht, einen Menschen, „dessen sein Herz bedurfte, der das ganze Liebesfeuer seiner Seele aushalten, ausdauern könnte", hatten sich doch ihrer beider Seelen gegenseitig befruchtet, hatte doch sein Inneres „jenes gewaltige Weben erfüllt, das mit dem Aufkeimen des herrlichen Samens angeht, und zunimmt mit seinem Gedeihen zu Freundschaft" (Auserl. Br. I, 211). Darum ist es recht wohl möglich, daß jene Briefe in ihrem Inhalt bereits vor der Bekanntschaft mit Goethe vorhanden waren. Denn daß jene Briefe eigene Stimmungen Jacobis zum Ausdruck bringen, ist unzweifelhaft und durch Briefstellen zu belegen. So schreibt er am 18. März 1776 an Sophie La Roche (Auserl. Br. I, 237): „So hat mir z. B. kein sterbliches Wesens zu meiner Sylli gesessen. Als ich die Briefe, welche ihren Namen trugen, schrieb, befand ich mich in einer Situation, wo mir alles, was ich sie sagen ließ, gerades Wegs aus eigenem Herzen kam." Und am 11. Oktober 1796 an Charles Truemann (Graf D'Angiviller), (Auserl. Br. II, 238): „Mon âme alors était dans une situation semblable à celle de Sylli; je poussais de profonds soupirs; voilà mes muses. Une circonstance de hasard me mit la plume à la main pour commencer cette

correspondance idéale; en écrivant je me sentis soulagé; j'eus du plaisir, je continuai." Syllis Briefe sind der Ausdruck der Sehnsucht Jacobis nach einem Menschen, dem er sein überreiches Herz frei hingeben und von dem er es in gleicher Liebe zurückempfangen kann. Wieland fühlte sich durch das enthusiastische Freundschaftsfeuer Jacobis befremdet, und auch Sophie La Roche konnte für ihn auf die Dauer nicht das sein, was er suchte. So stand er allein mit seinem glühenden Liebesbedürfnis, und da mögen ihn Stimmungen wie die Syllis wohl häufiger angewandelt haben.

Die Darstellung der Charaktere Allwill, Sylli und ebenso Amalia ist psychologisch; wir werden in das Innere ihres Seelenlebens, des Fühlens und Denkens eingeführt und begreifen von hier aus den ganzen Menschen. Im Gegensatz dazu ist Clerdon von außen betrachtet. Wir sehen ihn, wie wir im wirklichen Leben die Menschen um uns zu sehen pflegen und wie wir uns selbst sehen. Denn theoretisch erklären, psychologisch begründen können wir wohl fremde Charaktere, aber nicht uns selbst. Wir sehen unserer Inneres aus zu geringer Entfernung, um das Ganze in einen Blick fassen zu können; und so überschauen wir immer nur einzelne Teile unseres Charakters, die aber kein Bild von der ganzen Persönlichkeit geben. So erklärt sich die besondere Art, wie Clerdon dargestellt ist, aus der Tatsache, daß Jacobi das Material für diese Figur aus sich selbst geschöpft hat. Darum tun wir wohl manchen Blick in die Tiefe der Seele Clerdons, gelangen aber nicht zu einer erschöpfenden Erklärung seiner Person. Syllis Charakter wurzelt in einer bestimmten Eigenschaft Jacobis, ist der Niederschlag vorübergehender Stimmungen, die sich deshalb recht wohl objektivieren ließen. Clerdon dagegen ist erwachsen aus der Gesamtpersönlichkeit des Dichters. Daher die Unmöglichkeit objektiver Betrachtung, einheitlicher psychologischer Analyse. Schon seine äußeren Verhältnisse weisen so große Ähnlichkeit mit den eigenen Jacobis auf, daß beide sehr bald mit einander identifiziert wurden. Auch Clerdon in seinem Verhältnis zu dem Genie Allwill als der ältere den jüngeren ganz verstehende und ganz mit ihm fühlende Freund (T. M. III, 61) gleicht auffallend Jacobi in seiner Verbindung mit Goethe. Alle Eigenschaften, die von Clerdon gerühmt werden, besaß Jacobi in mehr oder weniger hohem Maße selbst: das starke sympathetische Gefühl, die Empfänglichkeit für alles Gute und Schöne, die Rechtlichkeit, sein starker Familiensinn, sein Enthusiasmus. Was seine Stellung zur Natur und seine

religiösen Anschauungen betrifft, so ergibt sich die Verwandtschaft mit Jacobi schon daraus, daß die markantesten Stellen darüber in Clerdons Briefen aus Jacobis eigenen wörtlich übernommen sind. T. M. II, 32 ff. ist eine Zusammensetzung zweier Stellen aus Briefen an Goethe vom 26. August 1774 (Goeth.-Jac. 32 f.) und vom 21. Oktober 1774 (Ebenda S. 43). Das mystische Aufgehn in Gott ist hier noch weiter ausgeführt als im Roman. „Der endliche Geist wird immer bedürfen, immer streben, erringen, sammeln und verzehren: aber wenn er nun einen Augenblick den diesseitigen Grenzen entrissen wird; von den jenseitigen noch keinen Drang fühlen kann, und im seeligen Genuß allein sein Daseyn hat: o, der unnennbaren Wonne! Wie er da so herrlich schwebt der Liebende, ein Theil des Allgenugsamen, alles selbständig, alles ewig mit ihm, und er ewig in allem."

Trotzdem würde man auch hier irre gehen, wollte man in Clerdon ein Porträt Jacobis erblicken. In der Grundlage allerdings stimmen beide überein, aber Jacobi ist zu keiner Zeit Clerdon gewesen, selbst wenn man die Steigerungen der Dichtung auf das gehörige Maß zurückführt. Was ihn zu dieser Zeit besonders von der Figur seines Romans unterscheidet, ist vor allem der Mangel an Geschlossenheit, an Harmonie. Clerdon ist ein gereifter, gefestigter Charakter, die Kämpfe liegen hinter ihm. Jacobi aber befand sich damals in einer Periode des Werdens; es war eine Zeit des Sturms. Clerdon fehlt zum Jacobi alles das, wodurch er sich von Sylli und Allwill unterscheidet, und wollte man aus dem Roman die Person des Dichters gewinnen, müßte man diese drei Figuren, abzüglich der Eigenschaften Allwills, die bewußt von Goethe entlehnt sind, mosaikartig zusammensetzen.

Ebensowenig ist Amalia gleich Betty. Der Dichter selbst spricht über das Verhältnis dieser beiden zueinander und über die Figuren des Romans überhaupt in dem Briefe an Wieland vom 21. Juli 1776 (Auserl. Br. I, 244 f.): „Freylich hat Betty zu meinem Ideal gesessen; so eigentlich gesessen, daß ich sie ein paar Mal dazu an meinen Schreibtisch geholt. Übrigens aber protestiere ich gegen alle weitere Applikation, sowohl im Vergangenen als Zukünftigen. Ein Maler kann nach seiner eigenen Gestalt einen Alexander malen, so daß ihm das Bild sehr ähnlich ist, bis auf einige veränderte Züge, die gerade diejenigen sind, die das Bild zum Alexander machen; eben so nach seiner Tochter oder Frau von mittelmäßiger Schönheit

eine Phryne oder — das häßlichste Weibsbild. Eben so viel Dichtung, und noch mehr ist bei Schilderung der Situationen möglich, oder schleicht sich ein, wissentlich oder unwissentlich."

Die Gestalten des Romans sind Steigerungen und Idealisierungen der eigenen Person des Dichters und der Personen seines Kreises. Die Erfindungsgabe fehlt Jacobi vollkommen und damit ein wesentliches Erfordernis zum objektiven Dichter. Dazu fehlt ihm ferner die Gabe der Organisation. Nie haben wir bei der Lektüre das Gefühl, einem Dichter zu folgen, der mit seinem Stoffe frei schaltet; er steht nicht über, sondern stets in dem Stoff und sucht ihn mühsam mit sich selbst vorwärts zu bewegen. Darum konnte er die Fülle des Materials, das sich ihm bot, nicht bewältigen. Treffend schreibt Wieland über den „Allwill" an Merck am 13. Mai 1776 (ed. von R. Wagner „Briefe von und an Merck", 1838, S. 69): „Was dünkt euch übrigens von dem Manne, der so herrliche Materialien roh verkauft, und soviel daran hätte gewinnen können, wenn er sie verarbeitet hätte?" Er gleicht nach Goethe einem Manne, der in seinem Marmorbruch mit Brecheisen und Hammer alles klein schlägt und schubkarrenweise befördert, weil er die Zeit oder die Mühe scheut, ihn regelrecht zu brechen und in großen verwendbaren Stücken fortzuschaffen. „Es ist wirklich ein unbegreiflich Ding, wie man solchen Stoff lieber in Gestalt eines planlosen, unzusammenhängenden Haufens vermischter Papiere herausgeben, als ein Werk daraus machen mag, das **aere perennius** gewesen wäre."

Die Stärke Jacobis liegt in der Tiefe und Reizbarkeit seines Gefühls. Was in dem Roman an wirklicher Poesie enthalten ist, liegt dort, wo die Darstellung reine Äußerung von Gefühlen und Stimmungen wird. Jacobi war eine lyrische Natur. Die innere Glut teilt sich der Sprache mit und verleiht ihr hohen Schwung und Schönheit. Mit Recht verwahrt er sich gegen den Vorwurf, Goethe hierin nachzuahmen (Brief an Sophie La Roche vom 19. April 1777. Auserl. Br. I, 259). Und wenn er eine Ähnlichkeit mit Lavater zu bemerken glaubt, so ist diese nicht aus einer Abhängigkeit, sondern aus der inneren Verwandtschaft beider zu erklären.

Ein Wort wäre noch zu reden über Luzie. Scherer glaubt auch für sie eine bestimmte Person als Urbild suchen zu müssen und findet sie in Antoinette Gerock, mit der Goethe damals einen lebhaften, brüderlich unbefangenen Verkehr pflog (Aufsätze über Goethe

S. 138). Wie gerade diese das Vorbild für die unglückliche Luzie hat abgeben sollen, bleibt doch unerklärlich. Es ist überhaupt fraglich, ob es für Luzie ein Modell gegeben hat. Ihre Schilderung ist sehr blaß gehalten, und es ist recht wohl möglich, daß sie nur ein Typus der Mädchen ist, denen die Berührung mit Goethe verhängnisvoll gewesen ist. Von derartigen Erlebnissen wird ja Goethe seinem neuen Freunde zur Genüge erzählt haben. Wenn man aber an eine bestimmte Person denkt, liegt da Friederike nicht näher? Ihr Schicksal hat doch die größte Ähnlichkeit mit dem Luzies. Scherer selbst (Aufsätze über Goethe S. 158) rechnet ja mit der Möglichkeit, daß zwischen Goethe und Jacobi von ihr die Rede gewesen sei.

Zweiter Teil.

Die zweite Fassung.

Fünftes Kapitel.

Entstehung.

Mit dem Jahre 1781 oder eigentlich schon mit 1779 tritt ein völliger Stillstand in der dichterischen Produktion Jacobis ein. An den mißlungenen Versuchen „Allwill" und „Woldemar" hatte er gesehen, daß das Rezept Goethes, innere Konflikte durch ihre dichterische Darstellung zu überwinden, doch nicht für jedermann tauge. Statt ihm aus seinem Labyrinth herauszuhelfen, hatten ihn die Romane nur immer tiefer hineingeführt. So gab er denn den Versuch, auf Goetheschem Wege zur Klarheit und zum inneren Frieden zu gelangen, auf und versuchte wieder auf die alte Weise, durch philosophische Ergründung, Antworten auf die ihn drängenden Fragen zu finden. In der Zeit nun zwischen 1781 und 1792 macht Jacobi eine entscheidende Wandlung seiner Anschauungen durch, einer Wandlung, die unter dem Einfluß dreier Männer geschah: Hamanns, Kants und des ihm durch Hemsterhuis nahegebrachten Platon. Bei dem Streben, das, was ihn sein Gefühl über Gott und Menschen als gewiß gelehrt hatte, vor der Vernunft zu rechtfertigen und durch sie zu bestätigen, „wurde es ihm immer klarer, daß die bloße Vernunftreligion eine Abgötterey ist, die sich nothwendig zum Atheismus läutern muß" und daß es „ebenso mit der Tugend der bloßen Vernunft beschaffen ist" (Brief an Buchholz vom 19. Mai 1786. Nachl. 80). Mit anderen Worten: Jacobi gab das Streben auf, weil Vernunft notwendig zu entgegengesetzten Resultaten führen müsse, und hielt sich fürderhin nur an sein Gefühl oder den Glauben. Auch sein anderes Bestreben, Natur und Freiheit in sich zu versöhnen, gab er auf. Er lernte im Anschluß an Platon, daß der Mensch zwei einander entgegengesetzte Naturen habe, eine

göttliche und eine tierische, und daß er von seiner niederen Natur sich nie frei machen könne. Darum sei göttliche Vollkommenheit nie ganz, sondern nur annähernd zu erreichen, in dem man sich dem Göttlichen in uns, das sich uns im moralischen Gefühl, im Gewissen offenbare, in liebendem Gehorsam unterwerfe und sich mehr und mehr von dieser Liebe allein leiten lasse. Nicht also auf dem Wege der Triebe und Begierden, sondern im Gegensatz zu ihnen, kraft der in ihm wohnenden göttlichen Kraft könne der Mensch zu höheren Graden der Sittlichkeit gelangen. Nicht darin besteht jetzt für Jacobi das Wesen der menschlichen Freiheit, daß er, wie Allwill, seinen Trieben überhaupt oder, wie Woldemar, den besseren unter ihnen der „vernünftigen Begierde" folgen dürfe, sondern in der „Unabhängigkeit des Willens von der Begierde" (Werke IV, 1, 27).

Auf diese Umwandlung ausführlich einzugehen wird der Ort bei der Behandlung des „Woldemar" sein, der das eigentliche Dokument dieser Entwicklung ist. Für den „Allwill" als Roman hat sie keine Bedeutung. Was sich in den Erweiterungen von 1792 an neuen Überzeugungen findet, ist dem Roman aufgepfropft, ohne organisch mit ihm verbunden zu sein oder die Entwicklung der Handlung entscheidend zu beeinflussen wie im „Woldemar".

In der Widmung des „Woldemar" an Goethe vom Jahre 1794 (W. V, S. XI f.) sagt Jacobi, daß er durch die Lektüre des Tasso wieder an diesen Roman erinnert worden sei. Auf dem Umwege über den „Woldemar" mag er dann zu dem zeitlich und inhaltlich älteren Zwillingsbruder, dem „Allwill", gekommen sein und sich zunächst daran gemacht haben, diesem eine größere Vollständigkeit, eine bessere Rundung zu geben. In einem Briefe an G. Forster vom 29. Juli 1790 (Auserl. Br. II, 38) erwähnt er beide Romane nebeneinander in einer Weise, die vermuten läßt, daß er sich damals mit ihnen beschäftigte. Ebenso haben wir aus dem Anfang des Jahres 1791 Anzeichen dafür, daß ihn der „Allwill" wieder interessierte. Im Winter 1791/92 unternimmt er dann laut eigenen Zeugnisses (Auserl. Br. II, 85) die Umarbeitung des Romans. Er hat seinem Verleger Nicolovius in Königsberg versprochen, das Buch für die Pfingstmesse 1792 zu liefern. Indessen gestaltet sich die Arbeit doch schwieriger, als er anfangs geglaubt hatte (s. Goeth.-Jac. 135). Dazu kommen Abhaltungen verschiedener Art, verdrießliche Geschäfte und Besuch. Noch im Februar zweifelt er, ob er das Werk zum Termin fertig haben wird (Auserl. Br. II,

73 f.). Aber bereits am 31. März sendet er ein Exemplar an Forster. Anfangs April hat auch Fr. L. Stolberg in Neapel den „Allwill" (Nachl. 162 f.) Unmittelbar nach dem Abschluß dieser Arbeit geht Jacobi dann an den „Woldemar". Am 5. Mai finden wir ihn bereits damit beschäftigt (Auserl. Br. II, 85).

Über die innere Entstehungsgeschichte der neuen Allwillfassung äußert sich Jacobi ausführlich in dem Briefe an Charles Truemann (Graf D'Angiviller) vom 11. Oktober 1796 (Auserl. Br. II, 238 ff.). Freilich sind ihm in diesem Brief Irrtümer untergelaufen. Daß er erst 1792 den „Allwill" wieder in die Hand genommen und gelesen habe, dürfte ebenso ein Irrtum sein wie die Angabe, daß die Briefe gesammelt zum ersten Mal 1780 erschienen seien, statt 1781. Der Anfang des „Allwill" stößt ihn bei der Lektüre so ab, daß er das Buch in die Ecke schleudert. Man überredet ihn, es von neuem zu versuchen. Er gerät auf den Brief Allwills an Clemenz (T. M. 1776 III, 57 ff.; W. I,59 ff.) und wird davon so ergriffen, daß in ihm der Zweifel aufsteigt, ob er noch die Kraft haben werde, den Roman in der alten Weise fortzuführen. Er macht einen Versuch, und es entsteht der Brief Amalias an Sylli (Br. XI der Werke). Dieser gibt ihm den Mut zu weiterer Arbeit.

In der Vorrede zur Ausgabe 1792 versucht Jacobi die Entstehung des Romans psychologisch aus seiner eigenen Natur heraus zu erklären. Er gibt uns dabei interessante Einblicke in seine Kindheits- und Jünglingszeit. Doch hat er die Fühlung mit dem Jacobi aus der Zeit der ersten Bekanntschaft mit Goethe verloren. Nach seiner Darstellung wäre die Figur des Allwill von vorneherein problematisch gedacht gewesen, hätte nur dazu dienen sollen, „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu stellen" (W. I, S. XIII) ohne das Ideal eines Menschen sein oder doch werden zu sollen. Wie diese Auffassung seiner eigenen Dichtung entstanden ist, haben wir bereits ausgeführt.

Die neue Ausgabe führt den Titel „Eduard Allwills Briefsammlung", Band I, und in der Vorrede wird das Erscheinen eines zweiten Bandes bestimmt versprochen, das eines dritten wahrscheinlich gemacht. In der Tat hatte Jacobi die ernste Absicht, die Briefsammlung noch zu erweitern; er hat sich Briefe, die er dazu zu verwenden gedachte, zurückgelegt und bis an sein Lebensende aufbewahrt. Nach seinem Tode sind sie seiner eigenen Anweisung gemäß verbrannt worden (Auserl. Br. I, Einl. S. V).

Die unter Beihilfe von Roth und Niethammer 1812 besorgte Ausgabe von „Allwills Briefsammlung“ in Band I der Werke gleicht im wesentlichen der Fassung von 1792. Der Bequemlichkeit wegen wird nach ihr zitiert werden. Nur in einigen — für den Inhalt bedeutungslosen — Punkten hat sich die Ausgabe 1812 noch etwas weiter von der Form im Teutschen Merkur entfernt. Außerdem ist 1812 ein Schwank über die Entstehung des nächtlichen Katzengeschreis aus Brief XIII entfernt worden.

Die umgearbeitete zweite Fassung des „Allwill“ von 1792 und 1812 hat gegenüber der ersten an literargeschichtlichem Interesse bedeutend verloren. Jacobi war ein anderer geworden und konnte sich nicht mehr in die Stimmung der früheren Zeit hineinfinden. Nicht nur, daß die charakteristische, jugendlich kraftvolle, oft überspannte Sprache einer geglätteten, abgewogenen Ausdrucksweise Platz machen mußte, sondern es passen die umfangreichen Erweiterungen auch schlecht zu dem Geiste des ursprünglichen „Allwill“. Selbst da, wo Jacobi die frühere Stimmung wiederfindet — wie bei der Charakterisierung der Amalia — mengt er Unpassendes, Heterogenes hinein. Wer den echten „Allwill“ kennen lernen will, darf sich nur an die Fassung im Merkur halten. Die Erweiterungen von 1792 umfassen die Briefe Nr. 3, 10—13, 15—19 der Werke. Es fehlt gegenüber dem Merkur der Brief über Clerdons Wohltätigkeit. Der zusammen mit diesem 1781 gestrichene Brief Amalias (Nr. 7 der Werke) ist wieder aufgenommen; doch sind die sich auf Clerdon beziehenden Stellen teils fortgelassen, teils gekürzt worden. Neben der Vermehrung des rein philosophischen Inhaltes weist die neue Fassung auch eine Fortführung der Handlung auf; sie besteht in der Ankündigung des Besuches von Sylli, der Mitteilung von einer bevorstehenden längeren Abwesenheit Clerdons und der aufkeimenden Neigung Clärchens für Allwill. Dies alles kann, wie sich aus den früheren Ausführungen ergibt, schon in dem ursprünglichen Plan enthalten gewesen sein.

Wir untersuchen an den einzelnen Figuren, welche Veränderungen an dem Roman vorgenommen sind, und zwar nur soweit, als sie in den Rahmen des Romans passen. Die aufgepfropften philosophischen Erörterungen sollen besonders behandelt werden.

Sechstes Kapitel.

Die einzelnen Charaktere.

a) Allwill.

Die Stellung Jacobis zu dem Allwillcharakter ist noch kritischer und ablehnender als zu der Zeit der Abfassung der Merkurfragmente. Die aus der Zeit des Goetheschen Einflusses stammenden Stellen, welche ihm ein ziemlich uneingeschränktes Lob spenden, werden abgeschwächt oder durch weniger günstig lautende ersetzt. Was wir Neues aus Allwills Leben erfahren, läßt ihn zumeist in einem wenig guten Licht erscheinen.

Ausführlich unterrichtet Allwill uns selbst von seinen Beziehungen zu Luzie (W. I, 77 ff.). Beide kennen sich von Kind auf; Luzie ist nach dem Tode ihrer Mutter in seiner Familie erzogen worden. Dann haben sich beide vor jener Begegnung in Wien längere Zeit nicht gesehen. Hier erst knüpften sich die innigen Beziehungen zwischen beiden; bei Allwill blieb es Freundschaft, bei Luzie wurde es Liebe. Trotzdem Allwill sich dessen wohl bewußt war, nährte er doch ihre Leidenschaft, bis es zur Katastrophe kam. Luzie, wiewohl auf den Tod verwundet, hat ihm verziehen. Doch ehe sie sich trennten, hat sie ihm das Gelübde abgenommen, ihr alles, was er innerlich und äußerlich erlebe, getreulich zu berichten. Allwill findet das, was ihm mit Luzie begegnet ist, natürlich und spricht zu seinem Freund darüber in recht frivolem Ton. Er rät zu einer Verheiratung Luzies, damit sie von ihrem überspannten Wesen geheilt werde. Das wirkt, trotzdem Allwill das Ungehörige davon selbst empfindet, verletzend. Überhaupt paßt die offenbare Unredlichkeit, die er Luzie gegenüber begangen hat, nicht recht zu dem Charakter, wie er in der ersten Fassung geschildert ist.

In anderen Punkten ist das alte Kolorit besser gewahrt, wenn z. B. Allwill unter dem Eindruck eines soeben überstandenen Liebesabenteuers die tiefste Unzufriedenheit mit sich selbst empfindet und sich bittere Vorwürfe macht, in kurzer Zeit aber diese Stimmung abschüttelt und wieder derselbe ist wie vorher. Auch was er gegenüber der Hoffnung Luzies, ihn gebessert zu sehen, erklärt, paßt zu dem alten Allwill, trotz der überaus krassen Form: „Ich will durchaus nicht die Vollkommenheit eines anderen seyn; nicht einmal meine eigene; denn ich weiß noch nicht, was meine eigene Vollkommenheit für ein Ding ist.... Mir ekelt gar zu sehr, wenn ich mich als so

ein Bildchen sittlicher Heiligkeit, das ich werden soll, betrachte" (W. I, 80 f.).

Auch seine Stellung in der Familie Clerdons ist eine andere geworden. Amalia, die nach der ersten Fassung sich ganz dem Urteil ihres Gatten angeschlossen zu haben scheint, steht ihm jetzt mißtrauisch gegenüber: „Allwill ist ein wackerer Junge, und ich traue ihm von manchen Seiten sehr; von anderen Seiten aber traue ich ihm nicht: es ist etwas von Ruchlosigkeit in ihm" (W. I, 46). Sie nimmt sich seiner an, um ihn zu beugen und zu bessern (W. I, 27). Ja sie fürchtet sogar, daß die Vorliebe für ihn ihren Clerdon selbst ruchlos machen könne (W. I, 93). In der Familie werden Streite über Allwill ausgefochten, ähnlich denen, welche sich in Jacobis Familie über Goethe abspielten; wobei Clerdon die Rolle Jacobis als Verteidiger des jüngeren Freundes gegen die Anklagen seiner Angehörigen innehat. Amalia hat ermittelt, daß Allwill 25 Jahre ist. Alle jüngeren Angaben haben nur den Zweck, seine Person noch interessanter zu machen. Neuartig und im Gegensatz zu dem übrigen gemäßigt ist die Kritik, welche Sylli an Allwill übt (W. I, 176 ff.). Es ist eine kühle, leidenschaftslose Betrachtung, deren Jacobi erst fähig war, als die frühere Periode abgeschlossen hinter ihm lag: die vorzüglichen Anlagen, welche die Allwillnaturen aufzuweisen haben, verführen zum Mißbrauch, leiten zur Gewalttätigkeit und Unterdrückung, besonders wenn eine lebhafte Sinnlichkeit und starke Einbildungskraft dazu tritt. Diese, verbunden mit den Geistesgaben, bewirken, daß solche Menschen es verlernen, die Dinge objektiv zu sehen; sie beziehen vielmehr alles auf sich und handeln nur aus ihrem eigenen Ich heraus, ohne sich durch die Dinge und Verhältnisse beeinflussen zu lassen. So tritt an die Stelle der sittlichen Forderung subjektives Empfinden, Moral wird zur Poesie. Alle leidenschaftlichen und empfindsamen Menschen sind Egoisten. Auch wenn sie den redlichen Willen haben, sich aufzuopfern, können sie es doch nicht, weil sie viel zu sehr auf sich selbst sehen und ganz von sich selbst in Anspruch genommen werden. Gerade in den Beweisen von Edelmut und Größe, die nicht einem prinzipiellen Wollen sondern einer zufälligen Konstellation entspringen, liegt eine Gefahr, weil man versucht ist, ihnen zu vertrauen. Ihr eigentliches Wesen bleibt Selbstsucht; „die Federkraft der Sittlichkeit in ihnen ist so gut als tot". Das Verhältnis Clerdons zu Allwill sieht Sylli mit denselben Augen an, mit denen Jacobi auf die Zeit seiner ersten

Bekanntschaft mit Goethe sah: „Es scheint, je geschickter wir sind, alle Falten des menschlichen Herzens zu durchdringen, desto fertiger sind wir auch, uns in jedem Einzelnen Falle zu täuschen. Wir erdichten Menschen, so, daß man glaubt, sie müßten irgend wo vorhanden seyn; und wieder, aus den wirklichen Menschen machen wir uns etwas, das sich nirgend findet". Das gleicht zum Teil wörtlich dem, was Jacobi am 19. November 1779 über Goethe an Forster geschrieben hatte (Nachl. 22).

Ganz als der alte zeigt sich Allwill Clärchen gegenüber, freilich nur in dem, was er tut, nicht in dem, was er sagt. Denn zu solchen philosophischen Disputen, wie er sie hier ausficht, würde sich der ursprüngliche Allwill wohl schwerlich verstanden haben, ganz abgesehen davon, daß Jacobi ihm damals solche Gedanken nicht in den Mund legen konnte, weil er sie selbst noch nicht gedacht hatte. Wenn sich gleichwohl Berührungspunkte aufweisen lassen zwischen dem Charakter Allwills und den philosophischen Ansichten, die er jetzt vertritt, so erklären sich diese aus seiner Verwandtschaft mit Jacobi selbst. Trotz aller Veränderungen, die inzwischen mit Jacobi vorgegangen waren, war doch sein Wesen natürlicher Weise das gleiche geblieben. Nach wie vor hatte das Gefühl das entschiedene Übergewicht über den Verstand, ja es war dadurch, daß er es aufgegeben hatte, die gefühlten Wahrheiten an dem Verstande zu prüfen, zur unbestrittenen Alleinherrschaft gelangt. Das aber ist ja auch der Kern von Allwills Charakter, und darum müssen Ansichten, die auf dieser Grundlage entstanden sind, notwendig Berührungspunkte mit seinem inneren Wesen haben. Diese Verwandtschaft ist der Grund gewesen, warum sich Jacobi gerade den Allwill zum Verkünder seiner eigenen Überzeugung ausgesucht hat. Die einfache Tatsache aber, daß Allwill Goethe ist und daß dieses spezifisch Goethische, von Jacobi Abgelehnte mit der Zeit immer mehr hervorgekehrt ist, macht klar, wie wenig die langen erkenntnistheoretischen Erörterungen zu seinem Charakter passen. Was kümmern solche philosophischen Streitfragen ein Genie! Von diesen Punkten abgesehen, benimmt Allwill sich in der beginnenden Liebschaft mit Clärchen so, wie sich ein Allwill in solchen Fällen wohl benehmen muß. Die Übereinstimmung in jenen philosophischen Fragen und in ihrem musikalischen Empfinden bewirkt die Annäherung. Von diesem Augenblick an läßt sich Allwill von seiner anhebenden Neigung ohne Überlegung fortreißen. Er ist in der Tat — wie ihn Sylli und Luzie schon im

Merkur (IV, 232 und 253) gekennzeichnet haben — sogleich Feuer und Flamme und scheint alles andere vergessen zu haben. Mit gespanntester Aufmerksamkeit folgt er den Ausführungen Clärchens, und auf seinem Gesicht sind, geweckt von der aufkeimenden Neigung, alle edlen Eigenschaften seiner frommen Seele zu lesen. Impulsiv ergreift er ihre Hand und küßt sie mit einer Lebhaftigkeit, aus der Clärchen die Leidenschaft unbewußt herausfühlt (W. I, 133 f.). Rücksichtslos und keck strebt Allwill nach weiterer Annäherung, und als es ihm persönlich nicht gelingen will, tut er es brieflich und drückt dem vertraulichen Verkehr den Schein der Harmlosigkeit auf, indem er sie als seine Cousine betrachtet. (W. I, 140.)

Auch seine Stellung zur Musik entspricht dem Charakter Allwills. Er ist musikalisch, spielt trefflich Klavier und singt trotz geringer stimmlicher Mittel mit viel Geschmack und Ausdruck. Nicht kunstvolle Komposition macht nach seiner Überzeugung den Wert eines Musikstückes aus, sondern die Innigkeit, die Echtheit und Stärke der aus ihm sprechenden Gefühle (W. I, 125 f.).

Ganz zu dem alten Allwill paßt ferner das von ihm aufgezeichnete Selbstgespräch (W. I, 147 f.). Nicht die Farbe, das Spiel des Lichtes in den Blättern der grünenden Linde ist es, was ihn bei ihrem Anblick in Entzückung versetzt, sondern das unendliche Leben, die Gotteskraft, die sich in ihr wiederspiegeln. Besonders der Schluß ist so echt wie möglich und stammt wahrscheinlich aus derselben Zeit wie die zuerst entstandenen Allwillbriefe. Es wird eine Stelle aus einem uns verlorenen Briefe jener Zeit sein, die Jacobi hier aufgenommen hat: „Wohl uns! So bringt die Natur ihren gesammten Inhalt dem Menschen ans Herz, und unterrichtet ihn auf die lieblichste Weise unmittelbar. Warum verstocken wir gegen sie unser Herz? Warum mißtrauen wir ihrer Weisheit und Liebe? Warum wollen wir ihre Offenbarungen für Trug; ihre Anweisungen für Fallstricke; ihre hohe Regierung für den Taumel eines Unsinnigen halten?“ (W. I, 148 f.).

b) Sylli.

Als Jacobi den Allwill für die Neubearbeitung wieder in die Hand nahm und die Briefe Syllis las, schleuderte er das Buch voll Widerwillen in die Ecke. Diese Tatsache beleuchtet am besten die Stellung, welche er jetzt zu dieser Figur vergangener Zeiten einnahm. Jacobi hat wie alle Menschen von regem Innenleben,

die sich viel und gern in das Reich ihrer eigenen Gefühle zurückziehen, eine langsame Entwicklung durchgemacht. Als er Goethe kennen lernte, befand er sich, wiewohl schon im Anfang der Dreißiger, noch mitten in der Übergangsperiode. Diese ist seiner ganzen Natur gemäß nicht durch stürmisches Draufgängertum, sondern durch einen Überschwang der Gefühle, der sich vorübergehend zu Rauschzuständen steigern konnte, gekennzeichnet. Jenes Bedürfnis, Liebe ganz besonderer Art zu geben und zu empfangen, charakterisiert diese Zeit. Inzwischen nun — als Jacobi an die Umarbeitung des Allwill ging, stand er hart an den Fünfzigern — war diese Periode überwunden; die starken Sentimentalitäten seiner Jugend lagen hinter ihm. Als ihm nun die Dokumente früherer Empfindsamkeit zu Gesicht kamen, fühlte er sich von ihnen abgestoßen: er konnte zu der Figur der Sylli, die ganz aus jener Zeit heraus geboren war, kein inneres Verhältnis mehr gewinnen.

Diese Unmöglichkeit, sich in die Stimmung vergangener Perioden zurückzuversetzen, ist für die Veränderungen und Erweiterungen, welche die Syllidarstellung erfahren hat, bestimmend gewesen. Wie er jetzt auf das Gewesene wie etwas Überwundenes zurückschaute, so wurde auch Syllis Krankheit so gewendet, daß eine Heilung notwendig wird; und diese tritt denn auch wirklich ein. In der ersten Fassung ist uns ihr Zustand wie etwas Unabänderliches geschildert. Ihre Schwermut wurzelte lediglich in ihrer eigenartigen Gemütsveranlagung und war unabhängig von ihrem Schicksal und ihrer äußeren Lage. Jacobi konnte damals an eine Überwindung ebensowenig denken, wie er wissen konnte, daß seine eigene wesensgleiche Stimmung vorübergehen würde. Clerdon, der früher der Gleichgestimmte, Mitfühlende war, hat gewissermaßen die Wandlung, welche inzwischen mit Jacobi vorgegangen war, mitgemacht; er steht Sylli gegenüber als einer, der sie nicht versteht und der gerne in das Geheimnis ihres Leides eindringen möchte, um ihr helfen zu können. Während für den früheren Clerdon die Lektüre ihrer Briefe „das Anschauen, die Umarmung einer ganz enthüllten, schönen, tief empfindenden Seele" war (T. M. II, 68 f. Vgl. W. I, 53), bittet er jetzt, sie möge sich einmal ohne Zurückhaltung gegen ihn äußern und ihm ihren Gemütszustand, den er sich nicht genug zu erklären weiß, ganz offen legen. Er sucht vergebens nach einer Erklärung für ihre Schwermut. Ihre Briefe beklemmen und ängstigen ihn jetzt, und er sucht nach Trost für sie (W. I, 13 f.). Ja er erblickt in diesem Sichhingeben an die

Gefühle eine Schwäche, die man bekämpfen müsse. Darum ermahnt er sie, sich zusammenzuraffen, und so gut sie könne, im Bewußtsein ihres eigenen Wertes sich über ihr Leid zu erheben (W. I, 15). Solches Mittel weist nun zwar Sylli zurück, da es nur unvollkommene, oberflächliche Hilfe bringen könne, aber an eine Heilung denkt auch sie und wartet darauf. Doch kann diese nicht von außen, sondern nur von innen kommen, wie auch ihre Krankheit nicht infolge äußerer Einwirkungen, sondern aus ihrem Innern heraus entstanden ist (W. I, 152 und 155).

Um die Heilung wirklich geschehen lassen und begreiflich machen zu können, mußte der Dichter die Art ihrer Krankheit und ihre Ursache deutlicher erklären. Er tut es, indem er Sylli selbst über die Entstehung und das Wesen ihrer Krankheit ausführlicher berichten läßt.

Sei es aber, daß es für ihre Krankheit keine Möglichkeit der Heilung gab — denn das allmähliche, unbewußte Darüberhinauswachsen, wie es sich bei Jacobi selbst vollzogen hatte, war für den Roman nicht verwendbar — sei es, daß Jacobi vollständig das Verständnis für die ursprüngliche Figur verloren hatte, jedenfalls ist das Leiden, wie es in den Erweiterungen der zweiten Fassung geschildert ist, ein ganz anderes als das in den alten Stücken.

Die Entstehung ihrer Krankheit liegt nach der jetzigen Darstellung erst neun Monate zurück und die äußere Veranlassung ist ebenso geringfügig wie nachher die der Heilung. Damals — kurz nach ihrem letzten Besuch in C. — kam Amalia in die Wochen; und die Folge war, daß Lenore und Clärchen, aber auch ihr Blutsfreund Clerdon ihr weniger schrieben, sie versäumten sie. Darob versank Sylli in Grübelei, und diese und ein schreckhaftes Wesen ist ihr seitdem geblieben. Sie glaubt jetzt ihr Schicksal zu verstehen. „Es wurde so öde um mich herum; in mir so todt“ (W. I, 151). Es war also nicht mehr das Übermaß an Liebe, das keinen Ausweg wußte, sondern das Gefühl des Alleinseins und der Leere, was sie bedrückte. Jetzt kam es ihr zum Bewußtsein, wie allein sie eigentlich dastehe, wie eigene Sorgen und Interessen ihre Freunde in jedem Momente von ihr abziehen könnten. „Ich stand allein da, liebe Amalia, — Sylli stand allein! Ich kann erschrecken, wie vor einer Geistererscheinung, wenn ich mich unversehens so allein finde: so ganz allein!“ (W. I, 159.) In diesen Gedanken an ihre Verlassenheit hat sie sich nach jenem Erlebnis immer mehr versenkt und sich so

in ihre Schwermut hineingeträumt. Sie weiß wohl, daß es ein Traum ist, kann ihn aber nicht verscheuchen. Auch fühlt sie, daß ihr in diesem Traum manche wahre Erkenntnis aufgegangen ist, die sie nicht abschütteln kann und will (I, 151),

Je mehr sie sich dahinein vertiefte, um so schmerzlicher empfand sie die Einsamkeit und Inhaltslosigkeit ihres Lebens. Sie hat ja nichts, was sie aus ihren Grübeleien herausreißen und ihre Gedanken in Anspruch nehmen könnte. Die selbstquälerischen Träume sind ihr mit der Zeit lieb geworden, sie hängt mit Leidenschaft an ihrer Einsamkeit. Der Skeptiker Montaigne ist ihr Lieblingsschriftsteller und ihr einziger Gefährte; doch auch er darf sie nur soweit beschäftigen, als sie dadurch nicht von ihrem Höchsten und Liebsten abgezogen wird (I, 155).

Auch Syllis Verhältnis zu den Mitmenschen ist ein anderes geworden. Nirgends finden wir in den neuen Stücken die mitleidige Trauer über die Stumpfheit ihres Daseins, über ihre Unempfindlichkeit für die göttliche Liebe. Die Menschen erscheinen ihr jetzt besser, freundschaftlicher, liebevoller; Treuherzigkeit, natürliche Redlichkeit und Tüchtigkeit findet und schätzt sie an ihnen (s. I, 158 und 164). Ihr Herz holt sich von ihnen „etwas wie Liebe und Freundschaft." Aber der Gedanke, daß sie eigentlich abseits stehe, drückt sie. Darum hat das Herz nicht die Kraft, diese Liebe aufzunehmen und sich zu eigen zu machen (I, 159). Ihre reinste Freude ist, den andern etwas sein zu können; „es ist so süß in dergleichen Theilnehmung hineingezogen zu werden" (I, 158).

Während früher ihr Herz unter den Enttäuschungen und Leiden sich mehr und mehr in sich selbst zurückzog und alle Hoffnung aufgab, wird es jetzt in seinen Beklemmungen „nur immer regsamer, an sich ziehender, sehnender und strebender" (I, 160). Das hat sie mit der früheren Sylli gemein, daß unbedeutende Dinge für sie einen hohen Gefühlswert haben; die Nahrung, welche das Gefühl aus ihnen zieht, ist der einzige Inhalt ihres Lebens. Aber während dies vorher nur ein dürftiger Ersatz war für das Höhere, worauf sie nicht mehr hoffen durfte, hat sie jetzt an ihrem Gefühl den Verkündiger eines Besseren, ihr Herz wird regsam und strebend (160 f.).

Eins scheint vornehmlich an ihrer Gemütskrankheit schuld zu sein — der Tod ihres Kindes. Das Verhältnis zu ihrem ganz anders gearteten Manne war nicht immer glücklich gewesen (s. beş. T. M. II, 16 f. und W. I, 4). Mit dem Kinde war der Inhalt aus

ihrem Leben geschwunden. Jetzt nehmen Clerdons Manuskripte seinen Platz neben ihrem Sessel ein. Aber wenn sie dahin sieht, verwandeln sie sich in die Gestalt ihres Kindes. Dann empfindet sie ihre Einsamkeit um so tiefer (W. I, 160).

Syllis Krankheit besteht also in der träumerischen Versenkung in das Gefühl der Einsamkeit und Leere ihres Daseins. Diese Krankheit ist aber heilbar. Nur muß Sylli, wie Amalia richtig erkennt, ihre Augen offen statt geschlossen halten, sie dürfen nicht auf ein Nichts gerichtet sein, sondern auf einen Gegenstand, der die Gedanken auf andere Bahnen leitet (I, 88 f.). Dann wird ihr Leben wieder Inhalt bekommen. Dazu muß sie vor allem ihrer Einsamkeit entrissen werden. Deshalb verlangt Amalia von Clerdon, daß er Sylli veranlasse nach C. überzusiedeln, oder sie will selbst zu ihr nach E. gehen. Ohne es aber zu wissen verschafft sie mit dem Rufe „Mutter komm zur Mutter" (I, 84) Sylli beides, was sie zu ihrer Gesundung bedurfte. Dieser Ruf bringt Sylli zum Bewußtsein, daß sie ja Mutter gewesen ist, daß sie dadurch die höhere Weihe der Liebe empfangen hat. Jene Empfindungen, welche sie von dem Augenblick an, wo sie das Leben in ihrem Schoße fühlte, bis zu dem Tode des zweijährigen Knaben erfüllten, haben sie zu einem höheren Genuß der Menschheit gelangen lassen; mit ihrer Mutterschaft hat ihr Leben einen großen Wert, einen tiefen Inhalt bekommen, der auch durch den Tod des Kindes nicht ausgelöscht ist. Jetzt, bei diesem Worte Amalias fühlt sie, daß ihr Leben doch nicht so inhaltslos, so unnütz ist. Ein Schlummer der Genesung ist damit über sie gekommen (I, 168). Sie fühlt sich angelehnt an etwas unaussprechlich Schönes, Heiliges und Gutes und „angeschmiegt an dieß Unsichtbare mit allen meinen Gefühlen, so habe ichs, so halte ichs; es umfaßt, trägt und hebt mich" (169). Es ist ihr, als sei sie umgeschaffen durch jenen Zuruf (170). Als Mutter soll sie zur Mutter und zu ihren Kindern, zu den Mädchen und zu Clerdon kommen. Diese Bitte erreicht, was keine vorher hatte bewirken können: Sylli gibt ihre Einsamkeit auf und kommt zu ihren Freunden. Die Welt und den Kreis der Ihren wird sie von jetzt an betrachten als eine, die ebenfalls Mutter gewesen ist. So wird sie zu Amalia, so zu den Kindern, so zu deren Vater und so zu den beiden Mädchen stehen. Und das verleiht ihrem Innern einen Reichtum, der nicht erschöpft werden kann.

So ist Sylli in der zweiten Fassung eine ganz andere; das Alte steht neben dem Neuen ohne allen Zusammenhang.

c) Clerdon.

Auf einige Veränderungen, welche bei der Umarbeitung 1792 mit der Clerdonfigur vorgenommen wurde, ist schon in anderem Zusammenhange eingegangen (S. 60 und 63 f. dieser Abh.). Im alten Sinne ist die Charakteristik Clerdons eigentlich nur nach der Seite des glücklichen Familienlebens weitergeführt. Zwar spielt auch seine Freundschaft zu Allwill in den Erweiterungen eine Rolle; doch ist das Verhältnis der beiden ein wesentlich anderes geworden. Clerdon ist der Beschützer Allwills, er verteidigt ihn gegen die Angriffe seiner Angehörigen und verdient sich dadurch den Namen „Papa Allwill" (W. I, 181). Die Freundschaft beruht indessen nicht mehr auf Übereinstimmung in ihren Anschauungen. Im Merkur (II, 35) preist Clerdon bei Allwill die Allgemeinheit seines Gefühls, welche nicht aus Erfahrungen abgezogene mangelhafte Erkenntnis, sondern unmittelbare Empfindung sei, seinen für alles gleich mächtigen Sinn, sein glühendes, mutiges Herz, seine offene Seele. Er erkennt also die Eigenschaften, welche bei Allwill bestimmend für sein Handeln sind, rückhaltlos an und hat gegen ihre Alleinherrschaft augenscheinlich nichts einzuwenden. Nach der zweiten Fassung ist er aber weit davon entfernt, die theoretische Grundlage Allwills anzuerkennen. Zwar verteidigt er sie grade, was früher nicht nötig war, aber die Art, wie er es tut, läßt deutlich erkennen, daß er selbst an ihre Berechtigung nicht glaubt. Ihm liegt augenscheinlich nur daran, einem falschen Urteil über die ganze Person Allwills vorzubeugen. Vor seinen rein menschlichen Eigenschaften hat er wie auch Sylli und Luzie die größte Hochachtung. Wenn er aber von der Richtigkeit seiner Lebensanschauung durchdrungen wäre, dann würde es ihm ein Leichtes sein, seine Angehörigen davon zu überzeugen, oder sie würden vielmehr nie zu einer anderen Anschauung gekommen sein. So aber tritt er nur von Fall zu Fall ihren Behauptungen entgegen, um zu verhüten, daß man das Kind mit dem Bade ausschütte. Deshalb, weil er nicht aus Überzeugung, sondern aus Politik kämpft und im Grunde anders denkt, stimmt seine Verteidigung von heute nicht zu der von gestern. Darum bedient er sich bewußt kleiner Entstellungen (W. I, 92). Es ist ein Spiel, was er mit seinen Angehörigen treibt.

Im Allgemeinen tritt uns Clerdon in der neuen Fassung reifer entgegen, eben wie ja auch Jacobi reifer geworden war. Schon seine veränderte Stellung zu den Sentimentalitäten Syllis läßt das

erkennen. Er hat sich durchgerungen durch die Widerwärtigkeiten des Lebens, und wenn es ihm einmal gar zu bunt wird, wenn Bosheit, Niedertracht und Dummheit ihm seine freie Tätigkeit unterbinden, dann helfen ihm männlicher Zorn und Grimm darüber hinweg. Das verleiht dem Manne Haltung (I, 14 f.). Clerdon ist ein Philosoph geworden, der von einer gesicherten Weltanschauung aus die Meinungen und Ansichten der anderen überschaut. In seinem Kreise steht er überlegen da. Das nämliche Spiel, was er inbetreff Allwills mit seinen Angehörigen treibt, wiederholt sich in den philosophischen Debatten. Hier verficht er eine Anschauung, die Jacobi fern lag, aber ebenfalls nicht aus Überzeugung, sondern, um die anderen zu systematischen Denken zu nötigen (W. I, 116 f.). Im Grunde ist er der gleichen Ansicht wie Jacobi, und darum freut es ihn, mit Gründen widerlegt zu werden, die sich ganz mit seiner wirklichen Ansicht decken (I, 121 f.). Das ist der Zweck seiner philosophischen Dispute, daß er seine Freunde auf dem Wege des Widerspruchs gegen seine vorgeschützten Überzeugungen zur wahren Erkenntnis führt.

d) Amalia.

Am besten ist das alte Kolorit gewahrt in der Schilderung der Amalia. Für diesen gelungensten Charakter hatte Jacobi auch jetzt noch das volle Verständnis. Der neu aufgenommene Brief aus ihrer Hand (Nr. XI, W. 82 ff.) wurde als erster von den 1792 hinzugekommenen geschrieben und hat das Selbstvertrauen des Dichters gehoben. Amalia ist hier dasselbe rein und zart empfindende Wesen wie in den älteren Stücken, möchte überall helfen und ist unglücklich, wenn sie es nicht kann (I, 82 und 104), noch dasselbe heitere Geschöpf, das wohl einmal betrübt sein kann, aber doch ein erklärter Feind alles Trübsinns ist (I, 102). Sie ist die glücklichste aller Gattinnen und Mütter. An ihrem Clerdon hängt sie mit der gleichen, tief verehrenden, keuschen Liebe und völligen Hingabe (I, 104). Für sich selbst ist sie von rührender Bescheidenheit, als Gattin Clerdons aber ist sie stolz und glücklich. Die Kinder hält sie nicht deshalb so hoch und wert, weil sie ihre, sondern weil sie Clerdons Kinder sind, welche sie ihm gebracht hat (I, 83 f.).

In ihrer Kinderschar hat sich gegen früher eine Veränderung vollzogen. In der ersten Fassung sind es fünf Knaben: Heinrich, Carl, Ludwig, Ferdinand, kaum zwei Jahre alt, und Edmund, der

noch nicht neun Monate alt sein kann, da Sylli ihn noch nicht kennt (s. bes. T. M. II, 52 ff.). Nach der neuen Fassung ist Ferdinand eben erst drei Jahre (W. 50) und zwischen ihm und Edmund, der noch nicht sprechen kann, steht das noch nicht zweijährige Sophiechen (I, 47). Noch vor Ausgang des Jahres sieht Amalia wieder ihrer Niederkunft entgegen (I, 84).

Die Tiefe und Reinheit ihres Gefühls zeigt sich besonders da, wo Amalia von der Liebe der Mutter zu dem Säugling spricht (I, 85), der noch nicht weiß, was seine Mutter ist und doch so ganz an ihr hängt und mit allen seinen Gliedern sie sucht. Unwillkürlich falten sich da ihre Hände zum Gebet, und wenn es das Vaterunser nicht schon gäbe, würde sie es in solchen Momenten erfunden haben. Nur daß Amalia dann philosophisch wird und vom Ursprung alles Lebens im Unbewußten spricht, will nicht zu ihr passen; hier ist es wieder der Philosoph Jacobi, der sich vordrängt.

Amalia ist noch ganz der geschlossene, harmonische Charakter der alten Fassung. Alles ergibt sich auch jetzt noch mit Selbstverständlichkeit aus ihrer reinen Natur; diese leitet sie besser, wie die andern kluge Überlegung. Wie sie ist, so ist sie einzig am besten geschaffen, um glücklich zu sein und glücklich zu machen (I, 156). Die Mahnung Syllis, ja so zu bleiben, wie sie ist, wirkt recht überflüssig. Mit klarem, sicherem Blick betrachtet sie die Welt. Das Grübeln und Träumen verhindert ihrer Ansicht nach den Menschen, die Dinge zu sehen, wie sie sind; es führt ihn zur Bedrücktheit und Angst. Darin findet sie die Ursache der Krankheit Syllis (I, 88 ff.). In ihrer harmonischen Natur liegt eine Kraft, die sie über ihre Umgebung erhebt. „In allem ist sie so ganz, mit Sinnen, Herz und Geist; und herrscht wieder über alles, man weiß nicht durch welche Kraft. Mir konnte Gott kein größeres Zeichen geben, als ich eins an diesem wunderbaren Weibe habe," schreibt Clärchen von ihr (I, 138. Vgl. dazu Auserl. Br. I, 367 ff.). Daraus erklärt sich ihr läuternder Einfluß auf die anderen. So lange sie in ihrer Umgebung weilen, fürchtet Lenore für sich und Clärchen keinen schädlichen Einfluß Allwills; „kein Böses, wenn es uns auch berührte, wird uns etwas anhaben können" (I, 105). In ihrem naiven, von keiner Bedenklichkeit angekränkeltem Empfinden fühlt Amalia heraus, was Sylli allein von ihrer Melancholie heilen kann. Ob sie gleich lange nicht so klug ist wie die anderen, weiß

sie doch besser, was gut ist (I, 86). So deckt sie mit ihrer Liebe, Unschuld, ihrem Glauben das kranke Herz der Sylli zu und bringt es zur Ruhe (I, 168).

e) Clärchen.

Außer Sylli ist keine Figur in der neuen Fassung so verändert worden wie Clärchen. Sie ist von einer Nebenperson zu einer Hauptperson geworden. Mit deutlicher Ironie auf die kluge Meinung Syllis, daß wohl Lenore nicht aber Clärchen von Allwill Gefahr drohen könne, da sie zu scharf sehe (W. I, 180), läßt Jacobi gerade sie in Liebe für ihn entbrennen. Clärchen selbst weiß, daß sie Allwill gut geworden ist und fühlt auch, was es ist, das sie zu ihm zieht, seitdem sie über seinen stürmischen Handkuß so wundersam erschrocken ist (134). Natürlich kann sie jetzt dem harten Urteil Syllis in ihrem ersten Briefe (97 ff.) nicht mehr zustimmen. Es geht ihr wie Luzie: das Gute und Schöne scheint ihr die eigentliche Natur Allwills zu sein. Das Ruchlose ist ihm nur angetan, und es kann nicht schwer sein, ihn davon zu erlösen. Das Edelste, was im Menschen ist, besitzt er in reichem Maße. „Um anders zu denken, müßte ich nicht dem armen Allwill allein; ich müßte der menschlichen Natur gram werden; und welche Freude könnte ich dann noch am Leben haben?“ — versichert tiefsinnig die junge Verliebte (137). Darum kämpft sie auch nicht gegen das, was in ihr laut wird, sondern überläßt sich mit rührender Hilflosigkeit ihrer jungen Liebe. „Wenn Dir das Angst macht, liebe Sylli, so kann ich nicht dafür“ (136).

Soweit würde die Entwicklung Clärchens mit ihrem ursprünglichen Charakter vereinbar sein. Befremdend aber wirkt die Rolle der Philosophin, welche Jacobi sie in der neuen Fassung spielen läßt. Zwar vermeidet er es, sie in den entscheidenden Debatten zum Sprachrohr seiner eigenen Überzeugungen zu machen, indem er dazu Allwill vorschiebt; auch versucht er, individuelle Züge in ihre Philosophie zu bringen, aber trotzdem erscheint die Weisheit in ihrem Munde nicht am Platze.

Kraft ihrer, schon in der Merkurfassung hervorgetretenen größeren Begabung hat sich Clärchen zum Privatsekretär und Mitarbeiter Clerdons aufgeschwungen (106). Durch die Bücher, welche sie für ihn abschreibt, ist sie auf philosophisches Gebiet geraten und hat sich von ihm darin unterweisen lassen. Dabei sind die beiden bald

zu Gegensätzen gekommen, die lange, ernstliche Dispute zur Folge haben. Clärchen selbst ruft diese in ihrem Lerneifer durch Fragen hervor, die sie an Clerdon richtet (106). Ihr Standpunkt, den sie mit so großer Hartnäckigkeit vertritt, ist der der natürlichen Anschauung; dieser weist sie gegenüber den Resultaten der philosophischen Wissenschaft das höhere Recht zu. Die Überzeugung von der Realität der Außenwelt kann sie ebensowenig aufgeben wie den Glauben an ein Leben nach dem Tode, das von aller menschlichen Beschränktheit frei ist. Auch was Berkeley — gedacht ist wahrscheinlich an sein Hauptwerk „A treatise concerning the principles of human knowledge" 1710 — gegen den Glauben an die Existenz einer Körperwelt außerhalb unseres Bewußtseins vorbringt, kann sie darin nicht erschüttern (115). Soweit könnte man ihr Philosophieren hingehen lassen. Daß aber das junge Mädchen die Lehren der Philosophen zu widerlegen sucht und gar — im Anschluß an Hamann — die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft vertritt (W. 130 ff.), paßt nicht zu ihr. Fr. L. Stolberg hat ganz recht, wenn er schreibt: „Ich vermesse mich ganz und gar nicht, etwas gegen Deine Metaphysik einzuwenden, nur hier (sc. im „Allwill") und im stumpfnäselnden Schnabel, dem ich auf ganz andere Weise sehr gut geworden war, machte sie mich stutzig. Und macht es auch par reflection noch." (Brief vom 13. April 1792. Nachl. S. 163.)

Siebentes Kapitel.

Die philosophischen Ausführungen in der zweiten Fassung.

Wenn wir jetzt die in der zweiten Fassung des Romans eingefügten philosophischen Auseinandersetzungen zusammenhängend behandeln, können wir uns auf eine kurze Darstellung beschränken. Wollte man die darin zutage tretenden Anschauungen Jacobis in einen größeren Zusammenhang einreihen und auf die aus ihnen sprechenden Einflüsse Platons, Hamanns, Kants und Rousseaus eingehen, so würde das auf eine systematische Darstellung der gesamten Philosophie Jacobis hinauslaufen, wozu hier weder der Ort noch der Raum ist.

Die philosophischen Erörterungen bewegen sich auf verschiedenen Gebieten: der Ethik, Metaphysik und Erkenntnistheorie.

Die Ansicht, daß alles menschliche Handeln im Grunde auf Egoismus beruhe (W. I, 86 ff.) — eine Auffassung, welche damals unter dem Einfluß des Helvetianismus weit verbreitet war — hat Jacobi schon früher bekämpft, auch schon in der Fassung des Merkur, an der Stelle, wo Allwill von der Freundschaft spricht (T. M. 1776; III, 70 f.); ausführlicher dann im „Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit" (Deutsches Museum 1779). Das war es ja, was ihm die Philosophie Kants sympathisch machte, daß „ihr Hauptgrundsatz die Unabhängigkeit des Principes der Sittlichkeit von dem Princip der Selbstliebe sey" (W. I, 304). Clerdon wie Amalia sind Gegner jener Theorie des Egoismus. In ihren eigenen Gefühlen, in ihrer Liebe zueinander und zu den Kindern, ja schon in der Anhänglichkeit des Hundes ist sie widerlegt. Mit Worten freilich und Gründen wird man die Existenz einer uneigennützigen Liebe nicht nachweisen können; sie ist gesichert im Gefühl, in der Vernunft! Man könnte sie sogar mit Worten wegdisputieren, denn „immer hat die tiefer liegende Wahrheit das Wortgewebe wider sich" (W. I, 87). Aber einen Wert haben solche Beweise nicht, denn das ist nun einmal „der Instinkt des Buchstabens, die Vernunft unter sich zu bringen". Auch das ist ein Lieblingsgedanke Jacobis.

In das Gebiet der Metaphysik gehört, was Amalia und, ihre Andeutungen fortführend, Sylli über den Anfang des Lebens philosophieren (S. 86 und 175 f.). Der Anfang der Welt liegt in der Liebe, welche den Tod überwindet und Unsterblichkeit gebiert. Die Liebe als ein unbewußter Trieb, der sein Ziel nicht kennt, ist der Anfang des individuellen menschlichen Lebens. Auch später, wenn wir zum Selbstbewußtsein gelangt sind, können wir nur selten einen Blick in das Wesen dieses Triebes tun. Er ist die Ursache alles Lebens überhaupt, und durch ihn hat dieses — auch das tiefste und verborgenste — ein heiliges Recht auf Erhaltung. Etwas heller werden diese mystischen Gedanken, wenn wir beachten, daß sie von jungen Müttern ausgesprochen werden. Der Dichter läßt sie aus der Liebe der Mutter und der Beobachtung des seiner und der Welt noch unbewußten Säuglings erwachsen.

Den weitesten Raum nehmen die erkenntnistheoretischen Ausführungen ein; sie machen den eigentlichen Inhalt des großen 15. Briefes aus (W. 112 ff.). Es wird sofort klar, daß die darin

enthaltene Polemik nicht gegen Berkeley, sondern im Grunde gegen Kant gerichtet ist. Jacobi war ja der, welcher den wunden Punkt des „Ding an sich" in der Kantischen Erkenntnistheorie zuerst aufgedeckt hat. Um dies dreht sich auch hier die Debatte.

Clerdon vertritt, wiewohl nicht aus Überzeugung, den Standpunkt Kants: die Außenwelt, wie wir sie sehen, ist bedingt durch die Formen unserer Anschauung; doch liegt ihr ein Wirkliches zu Grunde, das „Ding an sich". Zwar können wir über sein Wesen nichts ausmachen, aber daß es existiert, muß als gewiß angenommen werden. Demgegenüber vertreten Clärchen und Allwill das Recht der naiven Anschauung, jene vom Standpunkt des Laien, dieser von dem des Philosophen aus. Clärchens natürliches Gefühl sträubt sich dagegen, „daß, weil wir nur *mit* den Augen sähen, und nur *mit* den Ohren hörten, wir auch nichts sähen *als* unsere eigenen Augen, und nichts hörten *als* unsere eigenen Ohren" (115), denn darauf, meint sie, laufe doch schließlich Clerdons Theorie hinaus. Sie kann nicht anders, als „der Natur auf ihr ehrliches Gesicht *glauben*" (116), und dieser Glaube ist so fest, daß daran alle Argumente des Verstandes abprallen. Die philosophische Begründung dieser eigensten Ansicht Jacobis gibt Allwill (119 ff.): wollte man lediglich darauf fußen, was die rein verstandesmäßige Betrachtung uns lehre, so gäbe es nur einen Standpunkt, nämlich den, daß unsere Erkenntnis der Außenwelt ganz allein das Produkt unseres Ichs sei. Allwill verlangt von Clerdon, daß er sich darüber erkläre, was denn darin an nicht Eigenem enthalten sei, was denn das „Ding an sich" für unsere Erkenntnis zu bedeuten habe, was wir für sie aus ihm und was wir aus unseren Empfindungen schöpften. Ein solcher Versuch Clerdons scheitert natürlicher Weise kläglich. Warum hält er aber an diesem Etwas, das sich als solches garnicht erweisen läßt, fest? Warum bekennt er nicht offen, daß die Dinge nur die Produkte unserer Sinne und außer uns nichts sind? Doch nur, weil ein in seinem Innern wirkender Instinkt ihm wie allen Menschen „gebietet, Wesen und Wahrheit, als das Erste und Festeste, unmittelbar vorauszusetzen" (122). Dieser Instinkt sträubt sich dagegen, die ganze Welt als Schein zu betrachten, und hängt sich darum an den leeren Begriff des „Ding an sich", der etwas Wirkliches in unserer Erkenntnis garantieren soll. Durch den Instinkt haben wir die unmittelbare Gewißheit, daß unserer Anschauung Wirkliches zu Grunde liegt. Darum tun wir gut, uns

ganz auf ihn zu verlassen; seine Gewalt ist aprioriſch in uns. So gelangen wir dazu, daß die natürliche Betrachtungsweise die eigentlich richtige und notwendige ist.

Wohl könnte man sich dagegen sträuben und lediglich die Schlüsse der spekulativen Vernunft als maßgebend anerkennen. Dann aber darf man den Dingen nicht etwas Ansichseiendes, vom Menschen Unabhängiges zusprechen wollen. Unter dieser Bedingung kann man gegen solche Auffassung nichts einwenden. Hier berühren sich Jacobi und Fichte, und hier knüpft dieser auch später in seinem Briefwechsel mit Jacobi an (Auserl. Br. II, 210 f.). Eine vernünftige Erklärung des Objektiven, was unseren Empfindungen z. B. dem Hören der Musik zu Grunde liegt, kann nicht gegeben werden. Wir haben nur die unmittelbare Gewißheit, daß unser Empfinden unmöglich ein reines Empfinden von nichts sein kann (130).

In dieser Auffassung liegt die Ablehnung der Vernunft als höchster Autorität unseres Forschens und Wissens. Diese Konsequenz zieht auch Clärchen mit den von ihr zitierten Worten Hamanns (131 ff.). Was sie anführt, stammt aus den „Brocken" Hamanns (Schriften hrsg. von Fried. Roth, I, 127 ff.); es ist zusammengezogen aus Stellen der Einleitung und den §§ 4 und 6: die Vernunft ist nur die Vermittlung einer höheren Wahrheit. Denken und Wissen sind Stückwerk, es sind Brosamen der höheren Weisheit Gottes. Dadurch daß unser Geist die Unmöglichkeit zur Wahrheit zu gelangen, schmerzlich empfindet, beweist er am besten seinen höheren Ursprung. Gott allein ist im Besitz der Wahrheit und des reinen Guten. Unser Wissen und unsere Sittlichkeit sind nur unvollkommene Ausstrahlungen davon.

Den gleichen Sinn hat auch das, was Allwill in dem Brief an Clärchen als platonisch anführt. Die erste Stelle stammt zum Teil wörtlich aus dem pseudoplatonischen Dialog Theages (Ausgabe von Stephanus 128 und 130 ff.) und hat kein sachliches Interesse. Die zweite (W. I, 143—147) ist eine sehr freie Paraphrase über eine Stelle des Phädrus (bei Stephanus 244 45), die in Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung hat als die, welche Allwill-Jacobi ihr unterlegt. Sokrates verficht dort nur das höhere Recht des „Wahnsinns" in dem Sinne von unmittelbarer göttlicher Eingebung, wie sie aus dem Liebenden, aus der Pythia und dem Dichter spricht, gegenüber der menschlichen Verständigkeit. Allwill aber schiebt den

Worten den Sinn der Hamannstelle unter: alles menschliche Wissen beruhe auf Gott; seine höhere Weisheit gebe der menschlichen Besonnenheit erst „Möglichkeit und Daseyn, Gegenstände, Antrieb, Leitung und Gesetze". „Wenn der Gott in deiner Seele dir nicht wahrsagte, so würdest du vergeblich auf Wahrheiten dich besinnen."

Achtes Kapitel.

Die Zugabe.

Die philosophischen Erörterungen werden breiter ausgeführt und fortgesetzt in der Zugabe an Erhard D., welche der Briefsammlung in der zweiten Fassung angehängt ist. Dieses Schreiben ist unabhängig vom „Allwill" ausgearbeitet worden; es war geplant als eine Streitschrift gegen die „philosophie du jour". Bereits im März 1791 schreibt er daran (s. Brief an Lavater vom 7. März 1791. W. III, 543). Was dieser Aufsatz mit dem Allwillroman gemein hat, ist einmal die Kampfstimmung gegen die Zeitphilosophie und zweitens die Gegnerschaft gegen den Rationalismus. Deshalb nennt ihn Jacobi in dem Briefe an Lavater „so gut als aus Allwills Papieren" und hat ihn 1792 in umgearbeiteter Form (s. Auserl. Br. II, 84) dem Roman angehängt.

Das Schreiben ist an einen einseitigen Verstandesmenschen gerichtet, der nur anerkennen will, was sein Kopf begreift. Es fehlt ihm „Innigkeit, sich selbst nährender, stärkender, in sich selbst gedeihender Sinn und Geist" und „jenes feierliche Schweigen der Seele vor sich selbst und der Natur, das feste Ansaugen an Schönes und Gutes, welches tief lebendig macht, und dadurch unabhängig groß" (W. I, 229). Das alles vermag der Verstand nicht zu leisten. Wohl muß es eine reine Vernunft geben, die alles umfaßt, ἓν καὶ πᾶν; für den Menschen ist sie aber οὐδὲν καὶ πάντα, denn sie ist ihm verschlossen. Was bei uns ihren Namen führt, ist nur ihre „Erscheinung oder Wiederschein". Doch besitzen wir einen Ersatz, der uns dem Höheren näherbringt; das ist der Glaube, die „hohen und höheren Ahndungen im Geiste", welche uns „den vollen wirklichen Genuß des Unsehbaren in der Seele" schenken (235 f.). Die Vernunft kann schon deshalb nicht der Wesenskern des Menschen sein, weil dann alle sich gleichen müßten. Nicht was den Menschen

gemeinsam ist, die Vernunft, sondern das, was jeden von den andern unterscheidet, seine Sinnesart, sein Geschmack, sein Gemüt und Charakter machen das Individuum aus. Wohl haben die Begriffe eine hohe Bedeutung; in ihnen allein gewinnt unser zeitliches, aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengesetztes Dasein Haltung und Form. Aber das Ursprüngliche sind sie nicht; das ist der Trieb, der in der Form seine Vollendung findet. Beide zusammen machen das Leben aus und erzeugen aus der Gegenwart die Zukunft. Darum „ist die Form des Lebens, und der Trieb zum Leben, und das Leben selbst, im Wirklichen nur Eins" (238). „Der Anfang" — heißt es an einer anderen Stelle (243) — „war eine Begierde, die heftig wirkte, ohne sich selbst zu verstehen."

Kein Trieb ist um seiner selbst willen da; er ist nur der eine Teil eines Verhältnisses: er verlangt Befriedigung. Darum verlangt der Trieb zum Wahren und Guten ein vollkommenes Leben in Freiheit und Selbständigkeit. In der Natur freilich, wo alles aneinander gebunden ist, kann das nicht gefunden werden. Aber wir wissen, daß es einen solchen Zustand gibt — in Gott. Er hat uns jenen Trieb in die Seele gepflanzt als ihr eigenstes Wesen. Er ist ein Same, der einmal aufgehen wird. Das Zeichen seines Wirkens sind Gewissen und Religion; mit diesen hat sich Gott einen Altar in der Menschheit errichtet. Es ist nach Jacobis Ansicht derselbe Trieb, welcher die Ursache des individuellen Lebens ist und der im Menschen die göttliche Natur offenbart. Er ist als Einziges unseres Ichs, unserer Seele nicht Erscheinung, denn er ist aprioriſch. „Selbstthätigkeit und Leben offenbaren sich in der Seele unmittelbar. Darum ist uns der Seele reines Gefühl, Urbild des Seyns von Allem; ihr reines Sinnen, von allem die bildende Kraft; ihr reiner Trieb, das Herz der Natur" (231 f.).

Der Trieb zum Wahren und Guten ist auch die Ursache des Glaubens. In ihm besitzen wir eine Brücke, welche unser endliches Ich mit dem Unendlichen verbindet, nicht auf dem Wege des Erkennens, sondern des Gefühls, der Sympathie. Darum „ist nur soviel Gutes am Menschen, als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat" (245).

Unser Dasein ist ein Geheimnis, denn nie können wir zur Erkenntnis des Endlichen kommen (246 ff.). Endlichkeit verlangt notwendig Nichtsein, denn sie ist nur möglich durch das Aufhören zu sein. So wenig das Nichtsein sich aus dem Sein erklären läßt, so

wenig das Endliche aus dem Unendlichen, das Ewige aus dem Zeitlichen, das Lebendige aus dem Unlebendigen. Darum kann die Seele der Natur, die Leben ist, nichts Vergängliches sein. Wir müssen glauben „an ein Ewiges, das nicht blos ein Unendliches der Erscheinungen, sondern in der That das Erste und der Anfang ist". „Glaube du an ein in sich Lebendiges, welches das Gute und die Wahrheit selbst — an einen allmächtigen Gott, der ein Geist und dein Schöpfer ist" (250). Die Ursache, daß diese Überzeugung den Menschen abhanden gekommen ist, liegt an der Sprache. Infolge des Vermögens, allen Dingen willkürlich Namen beizulegen, hat man den Gottesbegriff aus der Philosophie hinausinterpretiert. Die ganze Geschichte der Philosophie ist ein Drama, in dem Vernunft und Sprache die Menächmen spielen, ein Verwechselungsdrama. „Ein Mann — sagt Jacobi am Schluß von Kant — den nun alles, was Augen hat, groß nennt, und der in seiner Größe fünf und zwanzig Jahre früher schon da stand, aber in einem Thale, wo die Menge über ihn weg sah, nach Höhen und geschmückten Bühnen — dieser Mann schien den Gang der Verwickelungen dieses Stückes erforscht zu haben, und ihm ein Ende abzusehn." Viele glauben, er habe das Ende schon geschaffen. Aber dazu fehlt noch eins, eine Kritik der Sprache. Dabei wird sich erweisen, daß die ganze Verwickelung nur durch die Namen, durch die Begriffsbezeichnungen hervorgerufen ist; und dann wird man über die Metaphysik eines Sinnes werden.

Alles in Allem liegt in dieser Philosophie noch viel von dem, was Jacobi bereits in der ersten Fassung des „Allwill" niedergelegt hatte: der Trieb ist das Erste und Höchste in uns; in ihm haben wir Leben und Sittlichkeit. Das Gefühl ist die Vermittlung zu Gott und der Weg, auf dem er in uns und zu uns spricht. Das Sittliche ist nicht etwas, das außer uns besteht, es liegt nicht in absoluten Gesetzen und Geboten, sondern es ist in uns.

Was von den in dem ersten „Allwill" so kraftvoll vertretenen Anschauungen auch jetzt noch zu seiner Überzeugung stimmte, verbunden mit dem, was er in der Neubearbeitung an philosophischen Gedanken hinzugesetzt hatte, machten Jacobi den Roman so wert. „Bruder! Hier mein liebstes Kind! Mit ihm gebe ich meine ganze Seele in Deine Hände; lege mein ganzes Herz in Deinen Busen" heißt es in der Widmung an Schlosser 1792 (W. I; Einl. S. VI).

Noch in dem Letzten, was er in seinem Leben geschrieben hat (W. IV, S. VIII), nennt er „Allwills Briefsammlung" den „echten allgemeinen Schlüssel" zu seinen Werken, „sowohl was den Inhalt angeht als den Vortrag".

Aber trotz allen Gemeinsamen weichen die Anschauungen, von welchen Jacobi zur Zeit der zweiten Fassung des „Allwill" durchdrungen war, in prinzipiellen Punkten von denen ab, welche einst die Grundlagen des Romans gebildet hatten. Ihren dichterischen Ausdruck hat diese Wandlung in der zweiten Fassung des „Woldemar" gefunden. Hier werden die Unterschiede in den Überzeugungen Jacobis gegenüber der früheren Periode betont, während in der zweiten Fassung des „Allwill" im wesentlichen nur das Gemeinsame, Verbindende hervorgekehrt ist.

Lebenslauf.

Am 11. Oktober 1887 wurde ich, Hans Karl Heinrich Schwartz, Sohn des Königl. Proviantmeisters Schwartz, evangelischer Konfession, zu Schwerin i. M. geboren. Den Elementarunterricht erhielt ich in Ludwigslust i. M. Dann besuchte ich — infolge wiederholter Versetzungen meines Vaters — die Gymnasien in Hanau a. M., Lyck i. Ostpr., das altstädtische Gymnasium zu Königsberg i. Pr., das Gymnasium zu Sagan i. Schl. Hier bestand ich Ostern 1907 die Reifeprüfung. Seitdem habe ich an den Universitäten Jena (bis O. 1908), Berlin (bis O. 1909) und Halle Deutsch, Philosophie und klassische Philologie studiert.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit verdanke ich Herrn Professor Saran. Ihm und Herrn Geheimrat Strauch bin ich für weitgehende Förderung zu größtem Dank verpflichtet. Von meinen Lehrern haben tiefer gehenden Einfluß auf mich gehabt die Herren Professoren Eucken in Jena, von Wilamowitz-Möllendorf und Roethe in Berlin, Strauch, Saran, Wissowa, Uphues und Menzer in Halle.